Dan Sgârţă

Eul şi umbra sa

COPERTA: …………………….

***ISBN* …………………..**

Dan Sgârţă

Eul şi umbra sa

- schiţă pentru o întemeiere ontologică a hermeneuticii
–

Editura Omniscop
Craiova, 2000

În memoria tatălui meu.

CUVÂNT ÎNAINTE

Cartea de faţă şi-a propus un obiectiv ambiţios: să schiţeze un temei ontologic al hermeneuticii. Autorul s-a aplecat, în primul rând, asupra interiorităţii în oglinda căreia ne recunoaştem cu toţii: ***eul****. Orice fiinţă gânditoare trăieşte în orizontul conştiinţei de sine şi se sesizează. Dar gândul filosofic preia eul şi-l transformă în întrebare. Tema*

interiorităţii definite şi circumscrise a eului devine astfel interogaţie de sine. Iar punerea întrebării aduce simultan, în discuţie, lumea din afară.

Cum se apropie, în mod curent, eul gânditor de lucruri? Care este raportul dintre eu şi lucruri şi pe ce se întemeiază acesta? Şi cum şi-ar putea el modela raportul acesta pentru ca indiferenţa (uneori agresivă) să fie îmblânzită şi să devină iubire? Cum s-ar putea împăca eul cu alteritatea concretă pentru a ajunge, în cele din urmă, tocmai la temeiul care l-a constituit? Aceste întrebări au darul de a sublinia dintru început un adevăr: orice sesizare de sine – orice oglindire – prin care fiinţa umană se recunoaşte pe sine ca eu presupune „fundalul“ (sau „umbra oglinditoare“) ce face posibil şi cauzează, în acelaşi timp, fenomenul reflexiei. Eul nu poate fi despărţit de „umbra“ care îşi trădează prezenţa tocmai în şi prin actul oglindirii de sine.

Fiecare om experimentează în mod firesc acest adevăr, prin chiar condiţia conştiinţei curente de sine. Dar dacă eul devine subiect al meditaţiei, dacă, aşadar, privirea sa lucidă se întoarce asupră-şi, procesul detaşării de sine – care asigură actul fundamental al sesizării de sine – se intensifică prin gândire şi deschide porţile unui orizont nou, metafizic, din perspectiva căruia ochiul iscoditor al raţiunii va examina eul şi fundamentul („umbra“) care-l face cu putinţă.

Spre acest orizont insolit ne conduce, în fond, cercetarea de faţă. Eul comun (al conştiinţei curente de sine) devine ***Eu*** originar, transcendental. *Nu trebuie să confundăm eul comun al conştiinţei (pe care îl experimentează orice fiinţă gânditoare) cu Eul originar, aşa după cum nu trebuie să înţelegem că subiectul contemplativ se poate extinde indefinit, aspirând spre sine întregul domeniu, aşa cum pare să rezulte din binecunoscuta teză pe care a susţinut-o Husserl. Eul originar (şi transcendental) se confundă, până la un punct, cu Eul pur al conştiinţei reflexive, dar se diferenţiază de acesta tocmai prin capacitatea sa de a-şi integra sinele şi lumea lucrurilor, deopotrivă. Acesta e, de altminteri, punctul de vedere al cercetării de faţă: „Eul transcendental“ întemeiază, susţine şi guvernează lumea sinelui şi universul lucrurilor.*

Instanţa sa este sacră, iar domeniul pe care-l locuieşte este învăluit în mister.

Pentru a-l putea urmări pe autor, va trebui să ne desprindem de theorezele măruntei experienţe cotidiene şi să ne avântăm în atmosfera tare a înălţimilor, acolo unde gândirea speculativă domneşte suverană şi se confundă, la un moment dat, cu cerul chemător spre care s-a ridicat.

Format la şcoala idealismului clasic german, Dan Sgârţă a preluat „pe cont propriu“ cercetarea, privind însă – cu precauţie şi luciditate – umbrele filosofilor uriaşi care au făcut cu putinţă punerea acestor întrebări, nu fără a-şi însuşi, în acelaşi timp, experienţa de gândire şi simţire a Sfinţilor Părinţi.

Sunt bucuros să pot saluta prima carte a unui gânditor care a ştiut pătrunde, cu un viguros talent, aici, în „arena“ – pentru cei mai mulţi, anonimă – a gândirii speculative autentice. Nu ştiu câţi cititori se vor strădui să-i urmărească cuceritoarea meditaţie, dar ştiu că toţi cei ce se vor apropia cu atenţie de experienţa sa spirituală vor fi răsplătiţi de lumina ce se înalţă din abisuri, în izbucnirea unui răsărit plin de promisiuni.

Corneliu Mircea

CUVÂNT PREVENITOR

Dintru început, cu modestia cuvenită, doresc să previn pe cititor că gândurile ce urmează nu sunt decât expresia unei pasiuni mai puternice decât ceea ce îi pot opune şi pe care, tocmai de aceea, nu o pot gestiona decât negativ, eliberând-o docil în ceea ce îi este propriu.

Fiind mai degrabă frenezia unei subiectivităţi care s-a descoperit pe sine, rog pe răbdătorul lector să vadă, în paginile ce urmează, mai degrabă patosul dramatic al unei căutări febrile de sine şi mai puţin ambiţia de a sistematiza sau indica formal un adevăr încremenit, privat de emoţia propriei subzistenţe.

Nevroza acestei interogaţii irumpe din fondul unei subiectivităţi rebele, care-şi caută noima şi reperele pornind numai de la ea însăşi, dincolo de orice reţete consacrate sau autoritariste ce ar putea compromite medierea originară între eu şi lume, între eu şi sinele său.

Fiind o subiectivitate care şi-a intuit sinele, ea vrea să-l producă pe acesta doar prin mijlocirea propriei negativităţi, orice element primit din afara ei fiind doar expresia acută a propriei nevoi.

De aceea, dacă istoria, cultura, ştiinţa nu răspund acestei nevoi esenţiale de personalizare, ele îşi pierd caracterul organic şi actualitatea în economia unui destin, devenind doar elemente livreşti, exterioare, iar nu prilej de întâlnire fecundă şi luminoasă cu un sine mai adânc şi cuprinzător.

Autorul

Eul şi lucrurile

Rândurile de faţă îşi propun să evidenţieze schematic atât noua demnitate dobândită a hermeneuticii, după ce aceasta iniţial,

era constituită doar ca o disciplină auxiliară şi subalternă, menită să pună la îndemână reguli pentru interpretarea textelor teologice sau filologice, cât şi să sugereze generic sursa, mecanismul şi maniera speculativă în care hermeneutica, în rigoarea şi premisa ei veritabilă, înţelege modurile diverse ale fiinţării înţelegându-se pe sine şi, înţelegându-se sporitor pe sine, dă seama de tâlcul fiinţărilor pe care le explorează.
Dorim, în mod special, să relevăm felul în care se depăşeşte acel **cerc vicios** (*circulus viciosus*) al hermeneuticii clasice unde, enunţată în terminologia subiectului şi obiectului, interacţiunea cognitivă dintre subiect şi obiect este strict determinată de relaţia lor reciprocă (unul este determinat prin celălalt), fără putinţa de a preciza ce stă la baza determinării lor reciproce, ce le creează posibilitatea de fiinţare după o astfel de regie şi – ca fiind distincte şi cu o relaţie compatibilă inteligibil – care este temeiul suficient din care acestea se revendică astfel.
Hermeneutica transcendentală, cu premise viguroase în idealismul german, va asigura rezolvarea acestei aporii precizând – via Heidegger – că „Decisivă nu este ieşirea din cerc, ci integrarea în el după o modalitate adecvată“.[*]*
Ştim încă de la Kant, cu conştiinţa lui transcendentală, că chipul lumii se constituie şi depinde de chipul eului transcendental. Într-o apreciere mai diferenţiată, s-a dovedit că intuiţia intelectuală a Eului este matricea proximă şi originară ce determină scenariul preontologic al posibilităţii eului şi al lumii. Că lumea, cu noi cu tot, este o funcţie a eului transcendental, intr-o formulare mai modesta înseamnă: aruncarea eului nostru peste lume, făcând-o inteligibilă şi articulabilă într-un sens, după criteriile interne ale eului transcendental care, în virtutea excelenţei sale princiare, este liber, universal şi necondiţionat.
Nu vom stărui să dovedim că în principiu aruncarea eului peste lume nu este o operaţie subiectivă – deci finită – ci una transcendentală, incapabilă de reziduu ontologic. Este cazul ideal, în care eul este în deplină libertate cu cerinţele

[*] M. Heidegger, *Fiinţă şi Timp,* p. 153.

interiorităţii sale cele mai pure. Nici un element nu este impus, derivat sau introdus clandestin în raportarea eului la sine.
Din păcate, lumea şi universul kantian nu sunt creditate ontologic de însuşi creatorul lor, rămânând doar subzistenţe aparente, fenomene care, în mod fatal, au un tâlc ascuns care le transcende, plasându-le în minoratul unor realităţi secunde.
Ce voim să subliniem dintru început – chiar asertoric, dar, sperăm, cu şanse de a crea dubitaţii veritabile într-o gândire ce îşi caută onest reperele – este că diferenţa dintre eul empiric şi lumea din faţa sa este una, pe cât de obiectivă în referinţa relativă a relaţiei lor nemijlocite, pe atât de aparentă în planul mai grav şi întemeietor al eului transcendental, care devansează ontologic relaţia „distincţilor" (eul şi lumea) în sinteza unei identităţi originare. Înainte ca eul şi lumea să fie distincţi, ei sunt unul şi acelaşi lucru. „Înainte" are aici sensul originarităţii şi nu pe cel al anteriorităţii temporale, de aceea, reformulând, putem spune: chiar când sunt distincţi, eul şi lumea, în sine, sunt unul şi acelaşi! În virtutea acestui „unul şi acelaşi", care-i premerge originar, ei au aceeaşi semantică ontologică bazală, fapt ce permite – în planul realităţii empirice – să fie posibilă o relaţie inteligibilă şi de determinare a unuia cu şi prin celălalt.
Pe de o parte, orice lucru dobândeşte valoare şi, prin aceasta, devine real, dacă participă, într-un fel sau altul, la o realitate care-l transcende. Pe de altă parte, realitatea deplină se revelează numai inteligenţei care o transcende, ea descoperind în acest fel omogenitatea structurală a tuturor lucrurilor, coerenţa lor ascunsă. Identitatea relativă mai sus menţionată nu constituie – cum ar putea părea – o identitate parţială a eului faţă de lume. Eul, în sine, este întreg identic cu lumea. Pe cât de mult, în diferenţele lor, ele – în sine – sunt identice, pe atât de mult, în identitatea lor, ele sunt diferite. Identitatea absolută se obţine doar în sfera transcendentală (nu vom stărui aici asupra ei), ca identitate a identităţii şi neidentităţii subiectului şi obiectului.
Cu cât eul îşi determină mai adecvat accesul la propria lui esenţă, prin renunţare la conservarea de sine antropocentrică, cu atât şi relaţia dintre el şi lume devine mai strânsă, mai

intimă, până la acea nobilă şi totală întrepătrundere a lor – o perihoreză profană – în care diferenţele specifice se şterg, numele lor topindu-se într-o unică, superioară şi transparentă compoziţie.
Sursa şi, totodată, beneficiarul unic al acestui preţios produs este eul transcendental, înzestrat cu putere absolută de integrare a eterogenului şi a lui însuşi, în vederea restabilirii articulate – prin experienţa conştiinţei – a armoniei lor primordiale.
O transcendenţă cucerită şi experiată autentic te înfrăţeşte ontologic cu lumea în care te afli, absolvindu-te de nevroza originară a alterităţii. Ajungi să înţelegi atât de bine lumea şi lucrurile din ea, încât, printr-un metabolism tainic, aceasta va fi asimilată fiinţei tale. Gândind şi simţind doar antropomorfic, impunând lumii o subiectivitate abuzivă şi totalitară, pierdem privilegiul infinit de a sesiza – fapt de excepţională importanţă – valoarea de fiinţă a neantului, *pathosul* prezent al absenţei lui, economia subtilă şi inefabilă a tainei.
În acest context, hermeneutica se va baza pe puterea infinită a eului transcendental de a-şi păstra coeziunea şi unitatea cu sine, delegând un mijlocitor universal între eterogeni, în vederea recuperării sensului lor primordial. Desprinderea agentului de sursa hermeneutică (eul transcendental) nu este o desprindere în afara ei, ci una în ea. Agentul hermeneutic – o gândire liberă, necoruptă, înzestrată cu privilegiul graţiei şi restituţiei universale – poartă cu sine, ideal, virtuţile sursei din care s-a desprins, devenind holomer (parte purtătoare de întreg).
Hermeneutica va fi deci elementul care prin excelenţă se opune înstrăinării de sine, cel care ţine laolaltă ceea ce s-a desprins de sine în vederea nealterării sensului său primordial, precum şi cel care – după cum am indicat anterior – face cu putinţă recuperarea determinată a identităţii originare a opuşilor, printr-un agent universal, tranzitiv, holomeric.
Ne întrebăm, aşadar, care va fi reţetarul secret al comunicării esenţiale cu lucrurile, cum ajungem la fiinţa lor autentică, cum le decodificăm? Ce anume aduce eul înapoi la sine din înstrăinările sale şi ce face cu putinţă acest lucru?

Pentru a ne apropia de sensul ascuns al lucrurilor – întreprindere de temerar efort iniţiatic – condiţia mentală cea mai potrivită este aceea a eliberării conştiinţei de orice prejudecată, de orice balast convenţional, de orice determinări parazitare. Vidul de sine şi de lume la care se ajunge este prin excelenţă fertil şi activ şi constituie premisa reconstrucţiei universului din perspectiva interiorităţii sale celei mai pure şi nepervertite. Acesta nu este vidul, pur şi simplu, ci absenţa salutară şi curativă a oricărei determinări. Nu este un vid inarticulat şi obscur ce înghite nediferenţiat tot ce atinge, ci unul ce asigură – tainic – imunitatea „sanitară“ a conştiinţei prin postul ei deliberat, prin regresia voluntară a acesteia în ipostaza disponibilităţii ei autentice maxime. Vidul conştiinţei nu se manifestă prin barocul voinţei de putere, ci prin ionica graţie a unei aşteptări primenite prin asceză.
Una din celebrele reflecţii ale lui Schelling, legată de esenţa libertăţii umane – printr-o extrapolare cuviincioasă în sfera gândirii – îşi află cu prisosinţă locul aici: „Cel ce vrea să se aşeze în punctul de plecare al unei filosofii cu adevărat libere trebuie să-l abandoneze pe însuşi Dumnezeu. Aici se potriveşte vorba: cel ce vrea să-l păstreze, îl va pierde; cel ce se leapădă de el, îl va găsi. Îi este dat să coboare în străfundul lui însuşi şi să cunoască întreaga profunzime a vieţii doar aceluia care, într-o bună zi, a părăsit totul şi a fost părăsit de toate, pentru care totul s-a năruit şi care s-a pomenit singur cu infinitul: este un pas imens pe care Platon l-a asemuit cu moartea.“ [*]*
Obţinerea vidului personal, prin ne-gândire, este premisa de minimă rezistenţă a oricărei gândiri autentice. În acest fel, lucrul nu este agresat de acţiunea trufaşă şi abuzivă a gândirii, ci se păstrează întreg la sine, neîntinat. Ne-gândirea se obţine prin deconstrucţia voluntară a gândirii, în vederea răscumpărării naturii ei nepervertite; această acţiune nu produce anemia sau dispariţia ei, ci, dimpotrivă, o acutizare absolută a disponibilităţii şi receptivităţii ei. Ne-gândirea nu este opusul gândirii, ci complementul ei viril. Câtă gândire sacrifici, atâta ne-gândire primeşti. Sacrificarea gândirii nu este

[*] F.W.J. Schelling, *Filosofia artei,* notă biobibliografică, p. 572.

altceva decât renunţarea la exterioritatea ei, la priza doar de suprafaţă asupra lucrurilor. Cu cât sacrificiul ei este mai radical, cu atât răscumpărarea naturii ei originare şi a lucrului este mai întreagă.
Dacă conştiinţa va fi lipsită de nevinovăţia umilităţii prime a lucrurilor, lucrul nu i se va livra întreg, în puritatea naturii sale. Acesta se livrează doar aceluia care, la rându-i, se dăruie în deplină inocenţă. Vidul de sine, ne-gândirea conştiinţei tocmai asta asigură: reconstrucţia deliberată a inocenţei primare, prin asceza gândirii, prin istovirea deliberată a prisosului ei de fiinţă.
În acest context, vidul trebuie înţeles cel puţin ca stadiu şi condiţie preliminare ale adevărului. El este o gândire-natură ce nu reflectează mediat. este mai degrabă o transparenţă, o acordare şi punere pe aceeaşi frecvenţă a eului empiric şi a lucrurilor. De aceea, înainte de a căuta sensul ascuns al lucrurilor, trebuie să găsim un mod potrivit de a le aştepta. Puritatea acestei aşteptări decide asupra calităţii gândirii ce explorează lucrul, în speţă asupra determinării obiective a autenticităţii lui.
Sensul lucrurilor, aşadar, nu se găseşte prin simpla căutare voluntară. Paradoxal, el ne găseşte pe noi, nouă revenindu-ne doar o atentă primenire a simţirii şi minţii, în vederea primirii lui. Reuşim să intrăm, preliminar, în înţelesul lucrurilor prin non-rezistenţa conştiinţei noastre faţă de ele, livrându-ne lor fără cea mai mică urmă de egoitate, prejudecată sau alt reziduu subiectiv. Pentru a ne integra armonios universului unui lucru trebuie să intrăm în ritmul lui respiratoriu, să uităm de noi în el, să-l trăim în mod nemijlocit, în virtutea celei mai pure spontaneităţi.
Accesul eficient la intimitatea esenţială a lucrurilor este o operaţie asemănătoare oarecum, în planul infinit mai modest al profanului, cu kenoza divină (deşertarea, golirea de sine), doar că în acest caz, spre deosebire de Dumnezeu, care, din înălţimea preanobilei Sale măreţii, îşi discreditează liber şi generos esenţa, în vederea reparării naturii stricăcioase a omului, golirea de sine a omului antropocentric, gonflat în egoitatea sa până la orbire, are un caracter de eliberare căznită,

de pocăinţă angajată şi asumată. Este o kenoză profană, binevenită, cu efecte salutare în curăţia spirituală a omului şi a întreprinderilor sale cognitive.
După ce am hotărât că o atacare frontală a naturii lucrului ratează accesul la înţelesul lui propriu şi că apropierea veritabilă de acesta se produce doar printr-o distanţare severă a conştiinţei faţă de sărăcia propriei egoităţi, trebuie să inventăm o nouă relaţie cu lucrurile, care să le biruie reticenţele conservatoare şi care să le facă să consimtă unei înstrăinări fecunde, care nu le alterează defectuos natura primă ci, dimpotrivă, le conservă şi le îmbogăţeşte, sporitor, fiinţa. Această nouă relaţie, după cea a apropierii de preajma lucrului – prin ne-gândire, prin vidul de sine –, este împrietenirea cu el. Când coborâşul smereniei eului va întrece umilitatea nevinovată a lucrului, acesta te va resimţi ca tutore de drept şi-ţi va credita autoritatea ontologică, livrându-se liber şi întreg ţie. De abia acum gândirea va avea lucrul întreg la ea însăşi şi va putea iniţia o acţiune de cunoaştere determinată a naturii lui, nu doar sub exigenţa accesului la fiinţa sa (prin ne-gândire), ci şi la finalitatea acesteia (prin gândirea productivă). De abia acum, lucrul va recunoaşte demnitatea gândirii şi o va consacra ca omogenă şi ca *alter* productiv al ei, permiţându-i necondiţionat tutela.
În definitiv, orice cunoaştere plină este o formă, camuflată sau nu, de iubire, în ea se consumă o relaţie erotică de înaltă combustie. Când cunoşti fără dragoste şi dăruire, cunoaşterea devine formală şi-şi ratează obiectul, desfăşurându-se doar la suprafaţa naturii lui, nu în el însuşi. Pe această inadecvare primară, modernitatea a construit numeroase ştiinţe şi sisteme ale cunoaşterii. Numai că lumea construită după aceste repere – deşi logică şi eficientă –, prin uscăciunea existenţială a omului aflat în ea, reflectă absenţa naturii plenare a lumii, lume pe care el a construit-o ignorând şi siluind natura lucrurilor, iar nu consimţind unei prietenii fecunde cu ele.
Apropierea de lucru şi împrietenirea cu el asigură precunoaşterea lui, luarea naturii sale întregi în posesie, prin consimţirea lui. În prelungirea acestei precunoaşteri, după ce gândirea l-a preluat pur în sine, medierea reflexivă a lucrului îi

asigură locul şi rostul într-un univers inteligent, dotat cu conştiinţă de sine şi care are o finalitate ce subzistă prin ea însăşi. Gândirea va fi, în acest scenariu, mijlocitorul absolut între lucru, eu şi sinele lor absolut, din care acestea se revendică şi care le desparte, dar le şi înfrăţeşte aprioric.
Astfel:
Lucrul are nevoie de gândire pentru a-i fi preluată şi îmbogăţită fiinţa cu propria finalitate.
Gândirea are nevoie de lucru, pentru că, prin experienţa asupra lui, ea îşi constituie sinele. Orice experienţă a gândirii devine proprietate a ei. Această mişcare va conteni doar când sinele ei va fi atât de „împroprietărit“, încât orice nouă experienţă îi va prisosi, devenind redundantă. În acest moment, gândirea nu mai trimite dincolo de ea, la lucruri; premisele sale apriorice sunt perfect recuperate. Ea nu mai poate valorifica noi experienţe şi, invers, nu mai poate crea premisa unei noi opoziţii, care să fie învinsă printr-o nouă experienţă. Sinele ei a ajuns integral la sine. Sinteza este deplină. Ea nu mai poate deschide noi opoziţii reale.
Trebuie să menţionăm că ajungerea la sine a gândirii se reflectă organic în performanţa lucrului care şi-a atins finalitatea. Cele două finalităţi au aceeaşi relevanţă universală şi sunt egal întrepătrunse, fiecare constituindu-se numai prin adecvare la cealaltă.
Ajungerea la sine a gândirii presupune o triplă performanţă convergentă în acel punct:

1. Lucrul este preluat de gândire şi dus în conceptul lui, ceea ce îi desăvârşeşte şi întregeşte natura.
2. Gândirea, prin şi datorită lucrului, se duce pe sine în esenţa sa pură, absolută.
3. Se constituie sinele lor ca identitate distinctă, care este în acelaşi timp şi totalitate (subiectivă – a gândirii şi obiectivă – a lucrului). „El le include în sine pe amândouă, le dă naştere la amândouă şi se naşte pe sine din amândouă.“ [*]*

---
[*] G.W.F. Hegel, *Studii filosofice,* p. 194.

Într-o sinteză succintă putem observa că accesul deplin la esenţa unui lucru este dedublat şi se face prin:

1. accesul eficient la fiinţa lui – prin ne-gândire, prin vidul conştiinţei. Aici deosebim două etape de accesare: a) apropierea de lucru; b) împrietenirea cu el.
2. accesul teleologic la conceptul lui – prin gândirea producătoare, speculativă, care în epifania ei ajunge la un punct care împacă absolut opoziţia dintre gândire şi lucru, constituindu-se ca sine inteligent al lor, dovedindu-şi că el însuşi este cel ce se produce pe sine ca lucru şi ca gândire şi recunoscându-se pe sine în ele.

Cu „apropierea“ şi „împrietenirea“ obţii duhul primar al lucrului, posibilul din el. Iar dacă ai duhul lucrului – la limită – acesta poate să nu fie. O gândire ce are duhul lucrului în ea îl conservă pe acesta întreg în determinaţiile ei reflexive. O gândire ce reflectă întreg lucrul este o gândire în adecvare cu sine. O gândire în adecvare cu sine îşi este sieşi propria cauză. O gândire ce îşi este sieşi propria cauză este o gândire liberă, iar consecinţa acestei unice performanţe este privilegiul exclusiv al sinelui transcendental (eul transcendental).
O sinteză şi mai succintă va decide că ideea unui lucru (fiinţa şi finalitatea sa) depinde de raportul în care se află gândirea cu ea însăşi (ca ne-gândire şi gândire productivă), iar când aceasta este în absolută adecvare cu sine se consumă un întreit miracol: lucrul îşi dobândeşte ideea sa, gândirea devine infinit universală, se naşte o natură nouă – sinele lor tutelar – care, deşi aparent este condiţionat şi generat de relaţia lor dialectică, ca realitate ontologică le premerge, le naşte şi le asistă până la recuperarea lor completă, unde fiecare corespunde, deopotrivă, atât conceptului său propriu, cât şi unităţii lor comune.

EUL ŞI DUMNEZEU

În continuare vom încerca să arătăm, pe scurt, posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu în teologia apofatică a Bisericii de Răsărit. Pentru aceasta, cunoaşterea adevărată a lucrurilor este univoc determinată de definiţia şi calitatea relaţiei personale pe care o stabileşti cu Dumnezeu. Din definiţia naturii lui Dumnezeu, pe de o parte, decurge determinarea raportului său faţă de lume, pe de altă parte, după cât este de pătrunsă de înţelesul tainic al existenţei lui Dumnezeu, cunoaşterea se reflectă în planul existenţei imediate printr-o relaţie de o anumită performanţă cognitivă, ce conservă specificitatea generică a cunoaşterii revelate.

Cunoaşterea apofatică gândeşte adevărul neclasic, dincolo de determinările lui obiective, prin transcenderea categoriilor logice ce determină realitatea naturală. Dumnezeu depăşeşte capacitatea de cuprindere a gândirii, depăşeşte orice corelaţie analogică cu fiinţa. Corelaţia analogică există, dar relaţia aceasta nu constituie o determinare a naturii însăşi a lui Dumnezeu, ci este o întruchipare iconică, o ad-urmecare asistată de graţie a persoanei Lui. Întruchiparea iconică nu reflectă natura ascunsă a lui Dumnezeu (*deus absconditus),* ci manifestarea revelată a lui (*deus revelatus*), prin energiile sau lucrările divine.

Nu putem afla în mod necesar, printr-o inducţie cauzală regresivă, natura tainică a lui Dumnezeu, de aceea fiinţa creată este o icoană şi nu o reflexie a Lui. Icoana păstrează urma logosului divin şi este mijlocitoarea unică între Creator şi creatură. Ce o individualizează, faţă de sărăcia interpretativă a simplei reflexii, este faptul că ea conservă taina primară a Creatorului, iar prin tipul de cunoaştere pe care îl practică nu face decât să-i acorde toată slava, fără a-i tulbura inefabilul. Cunoaşterea apofatică, prin metoda iconică, nu deconspiră şi nu elimină taina, ci o consacră ca atare. Pentru că, după cum observau teologii scolastici: „Între Dumnezeu şi creaturile sale nu este posibil să existe o asemănare, fără ca să fie presupusă o încă şi mai mare neasemănare între El şi ele".[*]* În acord cu acest imperativ, ei au fost nevoiţi să apeleze la o gândire suficient de subtilă şi bogată lăuntric, încât, printr-o sinteză inspirată, să poată suporta afirmativ paradoxul cunoaşterii lui Dumnezeu. Aceasta este gândirea apofatică.
Reconstrucţia realităţii lui Dumnezeu trebuie să se realizeze concomitent, atât prin analogia inteligibilă – cu rădăcini în filosofia aristotelică şi care are în vedere asemănarea relativă cu El, cât şi prin analogia neinteligibilă – ce are în vedere totala neasemănare cu El. Această gândire–negândire reprezintă o sinergie, conlucrare a logosului uman cu cel divin, aceasta fiind singura cale de reconstituire a naturii revelate a lui Dumnezeu – prin graţia participării Lui.
Sinteza inteligibilului cu ininteligibilul nu poate da o noţiune (care-i strict inteligibilă), ci trebuie să fie un „compromis" ce păstrează natura fiecăruia. Produsul, aşadar, va fi atât inteligibil, cât şi tainic în acelaşi timp. Acest lucru este posibil doar când inteligibilul nu pătrunde taina, ci o consacră ca taină, iar taina nu se opune inteligibilului, ci-i arată, condescendent, sursa ininteligibilă. Ele se întrepătrund fără să se atingă.
Acest rezultat, pus într-o formă mai explicită, înseamnă că:

1. În om – care este icoana privilegiată prin excelenţă – Dumnezeu este inteligibil după măsura generozităţii

[*] Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul,* p. 66. Citat din Al patrulea conciliu de la Lateran (1215).

Sale (Conlucrarea lui Deus Revelatus cu sufletul gol şi curat al omului).

2. Orice înţelegere limpede şi inspirată a omului nu face altceva decât să constate şi să consacre mai plenar natura ascunsă a lui Dumnezeu – „întunericul strălucitor".

Gândirea, deci, este dăruită sieşi de o instanţă ce o premerge. Generosul donator al acestei acţiuni introduce o distanţă insurmontabilă, lipsită de necesitate, între gândire şi originea ei, consacrând o dimensiune revelată a relaţiei cu aceasta.
Aici este momentul să ne referim la Hegel, unul dintre marii maeştri ai combinării gândirii cu negaţia (alteritatea) ei. În opinia lui, gândirea are o preeminenţă discriminatorie în raport cu neantul, iar premisa astfel construită va duce la un rezultat afectat de această discriminare. El impune o dimensiune noetică neantului şi îl degradează la funcţia de simplu moment al ei. Gândirea îl pătrunde şi îl aduce în moara universalităţii implacabile a unităţii sale transcendentale, care se recunoaşte suverană peste tot ce este şi ce nu este. Gândirea face din neant o determinare a ei însăşi, este gnoseoformă.
Pe de o parte, în virtutea unităţii fiinţei şi gândirii, acest lucru este îndreptăţit. Pe de altă parte însă, în gândirea apofatică unitatea fiinţei şi a neantului premerge trecerii fiinţei în opusul ei, neantul. Neantul apofatic nu este – cum apare în **Ştiinţa Logicii** lui Hegel – o determinaţie a fiinţei, ci elementul ei întemeietor. Tocmai de aceea gândirea nu poate porni autonom, de la sine. Ea este legată ireversibil de taina ei, iar autonomizarea ei rebelă duce iremediabil la obţinerea absolutului pe o singură latură, oricât de generos şi transcendental ar fi disimulat acest lucru.
Neantul pe care şi-l opune gândirea hegeliană este un neant al ei, un neant gnoseomorf. Tocmai de aceea ea poate avea relaţii inteligibile cu el – pentru că sunt mărimi măsurabile inteligibil. Gândirea, când „măsoară" neantul, îi împrumută acestuia determinaţia sa; or compararea neantului cu gândirea este de fapt o comparare a gândirii cu ea însăşi.

Problema este însă celălalt neant, care are o legătură egal de îndreptăţită ontologic cu gândirea, fapt care-i interzice acesteia autonomia schismatică. Gândirea hegeliană nu conservă în determinările ei determinaţia naturii sale originare, aceea de a nu fi autonomă, subzistentă prin ea însăşi, ci legată constitutiv cu neantul ei. De aceea, pe parcursul determinărilor ei cognitive, ea este încărcată cu o inadecvare primară ce-i compromite ontologic investigarea şi rezultatul. Ea este infidelă primului principiu formal ce-i dă forţa şi vigoarea unităţii cu sine – principiul identităţii – pentru că este infidelă transcendental compoziţiei sale primare.
Neantul ei consubstanţial nu poate fi „prizat" de gândire prin inteligibilele clasice, dialectice sau speculative, ci este necesară – aici sunt remarcabili Sfinţii Părinţi – o sfială dogmatică, care să însoţească permanent gândirea şi care să-i asigure puritatea, echilibrul şi realismul primordial. Această sfială dogmatică nu este o categorie estetică sau morală, ci are rolul de a nu lăsa gândirea să comită abuzuri, inadecvări sau speculaţii gratuite; aceasta în baza unui neant corelat originar cu ea, ce o asistă tutelar şi discret în toate determinările ei ontologice.
Prin gândirea sa, Hegel are acces la *Deus Revelatus*, dar nu-l sesizează pe *Deus Absconditus*. Sfinţii Părinţi, în schimb, conservă afirmativ neantul primordial ce stă la baza gândirii şi care-i este atât sursă, cât şi normă. Pentru că ceea ce dă naştere gândirii nu poate fi mai puţin decât gândirea însăşi. Neantul este esenţa gândirii, supragândirea, iar relaţia cu el se consumă printr-o gândire specială, ce conservă sintetic unitatea inteligibilului – determinarea raţională a esenţei, şi a ininteligibilului – determinarea metanoică a esenţei, prin lepădarea de sine, prin crearea receptivităţii ei maxime. Constituţia fundamentală a omului – aceea de a fi icoană – este transcendentă oricărei determinări posibile a lui. El este icoana privilegiată a lui Dumnezeu, iar expresia sublimă a lui este Hristos, unde întrepătrunderea celor două naturi este perfectă, ele stau faţă în faţă, purificate de orice alegorii. În Hristos unitatea teandrică este absolută, iar sinergismul este ostenit

într-o nouă natură: îndumnezeirea omului (*theosis*). Schimbul între cele două naturi este perfect.
Dimensiunea transcendentă a gândirii iconice nu poate fi recuperată reflexiv, dialectic sau speculativ, ci doar printr-o onestă negare de sine a gândirii inteligibile, redând neantului demnitatea de corelat ontologic al ei, consimţind astfel unei hierofanii primordiale ce o constituie şi-i dă noima.
Metoda iconică, aşadar, prin mijlocirea atât a inteligibilului cât şi a ininteligibilului, permite accesul cognitiv la realitatea lui Dumnezeu. Folosirea lor concomitentă (atât a afirmaţiilor, cât şi a negaţiilor) duce la un rezultat sintetic care este mai presus de fiecare în parte şi care le transcende. Sinteza celor două cunoaşteri este o cunoaştere nouă, inefabilă, proaspătă şi vie peste care gândirea discursivă nu se înstăpâneşte abuziv, în ambiţiile ei ontofage, ci, dimpotrivă, se lasă îndrumată de aceasta, participând la un adevăr mai mare decât ea. Gândirea apofatică – căci despre ea este vorba – este raţională după formă, dar după ce ea, mai întâi, este revelată. Metodele ei cognitive nu sunt deductive, ca în cazul gândirii raţionale, ci postulative, bazându-se pe certitudini dogmatice. Ea exprimă – paradoxal – atât asemănarea analogică cu Dumnezeu, cât şi neasemănarea analogică cu El.
Gândirea apofatică este o gândire care ştie să asculte mesajul originii sale, dar să şi (re)-producă în adecvare cu aceasta. Ea stă sub graţia harului, care-i este sursa. Acest har precede, este concomitent şi succede oricărei forme determinate a ei. El este solul fertil pe care se aşază orice abordare apofatică, din care îşi extrage forţa şi direcţia în demersul ei cognitiv. Acesta nu se va substitui niciodată libertăţii omului. Începutul voinţei este întotdeauna la discreţia omului. Harul va răspunde doar acelui efort în care lepădarea de sine este manifestă, voluntară. Acest lucru se obţine prin asceză, prin metanoia care este o schimbare totală a economiei fiinţei umane, echivalentă cu o a doua naştere, în lumea Spiritului.
Gândirea apofatică – stăruim asupra ei – este gândirea care conservă taina ce ţine de constituţia ei fundamentală şi care survine, invariabil, înaintea oricărei raportări posibile a ei la un obiect. Conservarea tainei presupune jertfa gândirii, renunţarea

conştientă şi liberă la suficienţa de sine, lăsându-se absorbită într-o substanţă mai bogată, suprainteligentă, care-i constituie Sinele originar.

Gândirea apofatică este gândirea raţională care consimte, prin ea însăşi, la pierderea suveranităţii şi autonomiei ei şi care, tocmai de aceea, îşi schimbă natura, rigoarea şi măsura inteligibilelor.

Această „înstrăinare" consimţită a raţiunii păstrează, formal, actualitatea gândirii hegeliene în gândirea apofatică. Cele două gândiri au în comun principiul formal şi totodată superior al gândirii ca identitate cu sine în deplină alteritate. În gândirea hegeliană alteritatea este recuperată şi, prin aceasta, îmbogăţeşte gândirea. În gândirea apofatică alteritatea nu se mai lasă recuperată de gândire ci, dimpotrivă, o absoarbe în taina ei. Acestea par a fi două gândiri opuse dacă gândirea nu ar consimţi acestei înstrăinări de natură fiind astfel – în continuare – în identitate afirmativă cu negaţia ei. În gândirea apofatică substanta gândirii este lărgita prin acceptarea tainei corelate în economia ei.

Gândirea, într-adevăr, poate pătrunde toate cele ce sunt, mai puţin însă ceea ce ea singură, în acord cu sine şi cu originea ei, îşi interzice. Interzicerea lucrului de cunoscut nu are, cum poate părea, un caracter negativ, restrictiv, ci, prin faptul că gândirea se conservă pozitiv în această negaţie, ea rămâne atât în identitate cu sine, cât se şi lasă livrată unei supragândiri care o transcende. Observăm că există o reală apropiere între cele două gândiri, doar că în cazul gândirii apofatice se dovedeşte că alterul (taina) constituie identitatea autentică şi originară a gândirii, nefiind doar o determinaţie recuperabilă a sa, pe când în gândirea hegeliană unitatea transcendentală a gândirii nu poate fi coruptă de nici un alter. Gândirea apofatică prelungeşte gândirea hegeliană printr-un plus de determinare ontologică, datorat sesizării tainei ca un corelat originar şi egal al gândirii şi nu doar ca un moment suspendabil al ei.

Reamintim că în structura ei originară gândirea este şi neant. Ea este livrată sieşi de o instanţă suprainteligentă care o premerge. Einstein însuşi, la un moment dat, remarca cu nedisimulata gindire: „Ceea ce este mai de neînţeles în lume

este faptul că ea este inteligibilă“. Din cauza acestui neant consubstanţial, ea niciodată nu va putea avea un raport absolut inteligibil cu ea însăşi. Icoana gândirii, matricea ei originară lasă loc unui raport inteligibil relativ cu neantul ei, lucru valorificat cu înaltă măiestrie de Hegel, dar ea niciodată nu va permite recuperarea absolută, strict inteligibilă, a tainei ei corelate, plasată într-o sacralitate inabordabilă pozitiv. Dacă Hegel ar fi sesizat nu doar unitatea gândirii şi a neantului, ci şi diferenţa lor de natură, atunci fără doar şi poate că el, cu geniul lui nefiresc, ar fi creditat apofaza harismatică şi, cine ştie, poate şi destinul lui s-ar fi consumat după alte repere. Gândirea raţională nu-L va găsi niciodată pe Dumnezeu, dar poate să se regăsească şi să se recunoască în El. Pe Dumnezeu îl găseşti doar când îl cauţi cu măsura iconică nedeformată, adică atât din punct de vedere al asemănării şi posibilităţii de revelare a Lui, cât mai ales din punct de vedere al absolutei neasemănări cu El.

Sunt numeroase maximele şi apoftegmele Sfinţilor Părinţi care indică acest tip de cunoaştere prin non-rezistenţă.

În acest spirit, Sfântul Grigore de Nazianz observa cu adâncime: „Când inteligenţa umană participă la natura lui Dumnezeu, ea participă la neputinţa de a-L concepe“, iar Sfântul Grigore de Nisa sugera apofaza divină astfel: „Dumnezeu dăruieşte vederea sa, refuzând-o“.

În devenirea anagogică a cunoaşterii apofatice putem distinge un moment de început care deschide apofaza. Aceasta este asceza; prin jertfă, smerenie şi curăţie sufletească, ea creează disponibilitatea adecvată receptivităţii adamice. Asceza se petrece în inimă şi Dumnezeu este integral primit acolo, cu multă dragoste.

Ceea ce continuă apofaza este gândirea apofatică propriu-zisă, care, datorită sintezei inteligibilului cu ininteligibilul şi datorită purificării şi lepădării lor progresive, revelează prezenţa lui Dumnezeu. Trebuie să precizăm că asceza iniţială nu dispare ca moment, nu este un moment static, ci acţiunea ei cathartică continuă progresiv o dată cu cunoaşterea ce se împărtăşeşte din ea şi care-i restituie, frăţeşte, noi rigori de puritate.

Această strânsă împletire, în care fiecare îşi dăruieşte integral substanţa celeilalte pentru primenire, va conteni doar atunci când acestea vor trece în unitatea distinctă, perfect transparentă sieşi, a unei aceleiaşi naturi, în care orice diferenţă specifică dintre ele a dispărut complet. Ele nu mai au ce să-şi dăruie una celeilalte pentru că sunt unul şi acelaşi lucru. Iubirea devine cunoaştere, iar cunoaşterea, iubire.
„Când lepădarea de sine este totală, gnoza se transformă în iubire" [Sf. Grigore de Nisa] iar această stare este resimţită ca linişte şi pace, supreme şi incoruptibile, ale sufletului. Acesta nu mai trebuie să se roage lui Dumnezeu, el însuşi este rugăciune! Trebuie să menţionăm încă o dată că, în virtutea apofazei, această vedere a lui Dumnezeu nu este o cunoaştere directă a naturii Lui – lucru imposibil de înfăptuit –, ci a tainei Lui. Am o cunoaştere maximă a lucrului pe care nu-l pot cunoaşte, dar pe care-l recunosc ca suprem şi coborât la mine totodată. Revelaţia apofatică conservă pozitiv atât necunoaşterea lui Dumnezeu, cât şi manifestarea Lui prin energiile sale, şi indică convertirea negativităţii naturii lui Dumnezeu, aparent restrictivă pentru fiinţa umană, în asumare consimţită, de infinită bucurie, a autorităţii Lui. Ea se păstrează afirmativ în această negaţie şi are nevoie de ea ca expresie reală a sursei sale ininteligibile.
Ca Dumnezeu să fie Dumnezeu, partea de ascuns din El *(Deus Absconditus)* trebuie să fie „mai mare" decât partea revelată *(Deus Revelatus)*, altfel acesta se desacralizează şi devine antropomorfic.
Această stare privilegiată de necunoaştere ne apropie cel mai mult de Dumnezeu, dăruindu-ne starea de maximă graţie a unei a doua naturi. Cunoaşterea necunoscătoare devine natură, dispare orice tensiune a devenirii anagogice, cunoaşterea a ajuns la sine, întrepătrunderea inimii şi a minţii este perfectă. Tot ce ai mistuit în tine prin gândire şi jertfă devine natură. Eşti inteligent în mod spontan, nemediat, pentru că iubirea îţi aduce lucrul în faţă aşa cum este el: evident, dezbrăcat de orice ascuns. Gândeşti fără nici un efort, aşa cum respiri…
Acesta s-ar putea numi, convenţional, al treilea moment al apofazei şi este cunoscut ca fiind starea supremă a relaţiei care

îţi este îngăduită cu Dumnezeu: isihia. Ea reprezintă înduhovnicirea integrală a fiinţei omeneşti, îndumnezeirea ei, sau – cupă cum spun scrierile Sfinţilor Părinţi – „situarea faţă către faţă“, „vederea lui Dumnezeu“.
În acest moment, cunoaşterea este perfect întrepătrunsă cu premisa sa privativă (asceza), ea nu mai poate trece dincolo de sine. De aceea, în această rigoare, ea se constituie ca natură şi devine nemijlocită – o spontaneitate calmă, infinit mijlocită.

EUL ŞI LUMEA SA

O oarecare apropiere de atmosfera şi metoda teologiei apofatice se întâlneşte în filosofia lui Martin Heidegger. Câteva din elementele ce evidenţiază această apropiere sunt următoarele:

1. Atât în teologia apofatică, cât şi la Heidegger, raţiunea este detronată ca principiu absolut şi suveran al cunoaşterii, în locul ei fiind instaurată prioritatea experienţei personale ce angrenează întreaga existenţialitate a omului. Acesta este motivul pentru care Heidegger reproşează idealiştilor germani postkantieni – de mare vigoare speculativă, de altfel – neputinţa de a depăşi graniţele monismului subiectiv în cunoaştere. Aparenta transcendere a subiectului nu e, pentru aceştia, decât o absolutizare disimulată a lui însuşi, iar el, în loc să se piardă sporitor în instanţa ce-l revendică prin revelaţie, face din aceasta doar o anexă sublimă la fiinţa lui, nereuşind s-o transgreseze în mod real.
2. Abordarea neantului in functia sa de corelat infinit al gândirii interogative diferenţiază, aidoma metodei iconice, două cunoaşteri într-una singură, care presupun atât supunerea la cucernicia deistă, care revelează Fiinţa, cât şi dimensiunea atee a interogaţiei – prelucrarea critică a revelaţiei Fiinţei. Nu întâmplător s-a spus despre Heidegger că ar fi un

„teolog ateu“. Cele două momente nu se contrazic, ci lucrarea lor împreună înseamnă suprema fidelitate a gândirii faţă de obiectul ei şi faţă de sine, acceptând chiar sacrificarea propriilor criterii, dacă gândirea care revine la sine cu negaţia obiectului îi impune acest lucru.

3. Filosofia lui Heidegger identifică, cu o precizie aproape clinică, natura căzută a omului. El nu este numai căzut, prin trădarea sinelui său autentic, ci şi „aruncat“ în lume într-o formă de raportare la sine pe care nu el a ales-o. Drama lui este dublă. Deşi omul există, el este înstrăinat de propria lui esenţă, trăieşte într-un amestec necritic şi inert cu lucrurile lumii exterioare şi cu semenii săi. Acestea îi confiscă şi îi nivelează personalitatea în raport cu o normă impersonală dată în modul de a fi „ca alţii“ (*Das Mann*). Acest impersonal îşi extrage puterea şi amploarea din suficienţa şi comoditatea existenţială a omului. Când omul consimte acestei înstrăinări, ea preia, printr-o disimulată maternitate, povara responsabilităţii omului faţă de sinele său, interzicându-i un raport liber cu cele mai proprii posibilităţi ale sale de a fi, respectiv de a se întreba onest asupra fiinţei şi existenţei sale. Aplatizarea personalităţii se produce prin absorbţia ei în stereotipiile şi clişeele „banalităţii cotidiene“, iar în acest context vorbirea devine sporovăială, curiozitatea există doar pentru ceea ce este „nou“ şi efemer sau pentru a da o soluţie-surogat plictiselii mundane. Se caută instinctiv distracţia şi divertismentul; totul este ambiguu, tern şi suficient. Se dovedeşte că nu noi fiinţăm cu adevărat, ci, cu acordul nostru tacit, o instanţă impersonală „lucrează“ şi trăieşte în noi, reducând totul la o „medie“ cenuşie şi estompând

natura noastră veritabilă. Liniştea şi seninătatea procurate într-o astfel de lume se dobândesc cu preţul renunţării şi abandonului de sine.

În acord cu teologia apofatică, Heidegger crede, totuşi, că o cunoaştere critică de sine, asistată de revelaţia luminoasă a Fiinţei, poate salva fiinţa căzută, creând premisa regenerării ei spirituale şi a găsirii drumului spre propria sa autenticitate.

În continuare, vom încerca să surprindem, printr-o modestă stăruinţă, cum îndreptăţeşte ontologic Heidegger relaţia dintre *Dasein* şi fiinţări, între *Dasein* şi el însuşi. Ce anume le leagă laolaltă?

În lucrarea sa centrală **Fiinţă şi Timp**, problema pe care Heidegger încearcă să o rezolve este sensul Fiinţei. Pentru a găsi sensul Fiinţei, trebuie întâi să găsim şi să decriptăm Fiinţa însăşi, structurile ei fiindu-ne iniţial ocultate. De abia după aceea este posibilă şi are noimă o interpretare a sensului ei, lucru înfăptuit de ştiinţa hermeneutică.

Existenţa privilegiată prin care se caută sensul Fiinţei este omul ce există în forma *Dasein*-ului. Acesta este singura fiinţare care poate să se înţeleagă pe sine în fiinţa sa, fiind astfel constituit încât poate exista în vederea lui însuşi. *Dasein*-ul este încredinţat aprioric lui însuşi cu tot cu libertatea de a produce afirmativ această unitate cu sine. Fiinţa Dasein-ului este tot ceea ce este propriu existenţei sale, iar această substanţă trebuie reconstruită şi redată sieşi, Dasein-ul fiind iniţial într-o absenţă de sine. Condiţiile de bază ca Dasein-ul să revină la sine, prin el însuşi, sunt existenţa şi ipseitatea (raportarea la sine) acestuia. Acestea sunt condiţiile formale ce configurează identitatea primară a Dasein-ului, elementele prin care el poate să fie în vederea lui însuşi şi a lumii care îl constituie aprioric; această performanţă se obţine doar printr-o gândire privilegiată care ştie să asculte glasul Fiinţei şi să (re)producă în adecvare cu cerinţele acesteia, printr-o gândire care ştie să pătrundă şi să demistifice prejudecăţile şi falsele certitudini.

Heidegger numeşte această înţelegere de sine a priori a Dasein-ului faptul de „a-fi-întru-lume“ şi face din ea constituţie

fundamentală a sa. În acest montaj, cunoaşterea este un mod de fiinţă al momentului „a-fi-întru-lume“. Sub această rigoare, cunoaşterea fenomenală a lumii devine posibilă doar pentru că, aprioric, Dasein-ul are deja o apropiere de ea. Instanţa tutelară ce asistă şi asigură revenirea Dasein-ului la propriul sine, respectiv împlinirea lumii prin ceea ce îi este destinat aprioric, este ceea ce Heidegger numeşte „Grija“. Această conservă etalonul Fiinţei şi este grila discretă ce nu lasă nici *Dasein*-ul şi nici fiinţările, respectiv ansamblul relaţiilor lor posibile, să depăşească măsura şi reperele originare ale posibilităţii lor. Ea are o semnificaţie ontologică şi nu – cum ar putea părea – una empiric-psihologică. Funcţia pe care o deţine „Grija“ în economia fiinţei *Dasein*-ului este asemănătoare oarecum – sub rezerva planurilor din care se face investigaţia filosofică: analitică existenţială la Heidegger, analitică transcendentală la idealiştii germani – cu funcţia intuiţiei intelectuale a filosofilor germani. Pentru aceştia, în genere, intuiţia intelectuală reprezenta versiunea proximă şi prescurtată a conştiinţei de sine. Fiind mediator universal, ea lega eul cu lucrurile şi cu temeiul lor. Ea era decriptorul universal, hermeneutul prim. Prin ea, fiinţări aparent eterogene devin inteligibile şi capabile de a-şi produce un sine comun.

Pentru că în constituţia sa esenţială Dasein-ul este „liber pentru putinţa inalienabilă de a fi“, „Grija“ – ca sentinelă a Fiinţei – produce şi întreţine o stare de disconfort în Dasein pentru tot ceea ce nu este autentic şi împlinit în raportarea sa la sine, potrivit libertăţii sale celei mai proprii. Dasein-ul fiind mereu confruntat cu un câmp al posibilităţilor devenirii sale, el trebuie să decidă neîncetat, prin propria sa punere în cumpănă, ce anume îl sporeşte şi ce îl împuţinează. Această punere a sa în cumpănă este o supraveghere încordată a măsurii după care el trebuie să fie numai „în-vederea-lui-însuşi“.

În funcţie de acuitatea asumată a acestei Griji de către Dasein, este posibil, pe de o parte, accesul pur sau echivoc la aparenţa *(eidos)* unei fiinţări, pe de altă parte este posibilă o viziune explicită asupra ei. Întotdeauna între Dasein-ul preocupat de o fiinţare şi fiinţarea respectivă se interpune Grija, care, prin măsura ei universal-arhetipală, livrează un punct de vedere

asupra fiinţării în cauză. Dasein-ul preia acest punct de vedere şi îl recunoaşte constitutiv lumii sale, de aceea, ulterior, el poate stabili un tip sau altul de relaţie cu fiinţarea astfel dezvăluită. Grija precede orice raportare posibilă a Dasein-ului la o fiinţare sau la el însuşi; de-abia ea le face inteligibile primar şi apte de a avea o relaţie determinată ce poate deveni, ulterior, ştiinţă. Fiind transcendentă Dasein-ului, ea este întotdeauna înaintea acestuia.

Astfel, o fiinţare sau alta poate fi preluată şi abordată de către Dasein numai pentru că, livrată fiind acestuia prin tensiunea originară a Grijii, apariţia ei pentru cunoaştere este curăţată de orice denaturare posibilă, fiind dată în tot posibilul ei autentic. Cunoaşterea nu este decât un mod de fiinţă al fiinţei-întru-lume. Prin ea, vom vedea mai încolo, Dasein-ul se apropie de lumea care îi constituie sinele şi care, la rându-i, îl asistă neîncetat pe acesta în întreprinderea lui de a căuta şi găsi versiuni cât mai pure în fundamentarea constituţiei sale.

În capitolul despre „Finalitate şi semnificabilitate“, Heidegger arată că cunoaşterea şi interpretarea ontologică a relaţiilor ce constituie lumea se întemeiază pe „înţelegerea prealabilă“ a acesteia. Înţelegerea prealabilă asigură, aprioric, atât familiaritatea generică cu lumea, cât şi înţelegerea proprie a fiinţei Dasein-ului. Acestei înţelegeri îi este cu putinţă revelarea unei „mecanici“ ontic-ontologice prin care o fiinţare este lăsată „să fie aşa cum este prin ceea ce este“.[*]* Credem că Heidegger vrea să spună aici că identitatea veritabilă a unei fiinţări cu sine este posibilă doar pentru că ea este o devenire între ceea ce ea este şi ceea ce ea trebuie să fie potrivit finalităţii ei intrinseci, dată aprioric. Această identitate care ţine laolaltă atât fiinţarea, în forma estimei ei, cât şi finalitatea livrată aprioric acesteia, face cu putinţă şi asigură caracterul ei inteligibil. Fiind o identitate care se restabileşte prin propria ei alteritate, ea este devenire întru sine a unei fiinţări care are în sine scopul ei. „Această destinare «apriorică» a ceva scopului său este condiţia posibilităţii ce permite întâlnirea fiinţării disponibile, astfel încât Dasein-ul, în uzanţa sa ontică faţă de

[*] Martin Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, p. 94.

fiinţarea astfel întâlnită, să o poată limita pe aceasta la finalitatea sa (ontic)“ [*]*.

Numai pentru că o fiinţare poate fi pe măsura posibilităţilor sale date aprioric, ea poate furniza un criteriu inteligibil al fiinţei fiinţării sale. Numai pentru că o fiinţare poartă în sine fiinţa sa, fiindu-i cu putinţă întreţinerea unui raport productiv de identitate cu sine, este posibilă înţelegerea în general şi limitarea unei fiinţări la ceea ce îi este destinat originar.

Această posibilitate a inteligibilităţii – ca o fiinţare să fie identică cu ceea ce ea devine, ca în nemijlocirea sa să aibă propriul ei scop – se datorează unei înţelegeri apriorice de sine a Dasein-ului prin care ceea ce îi este dat aprioric spre înţelegere este dată şi propria sa înţelegere de sine. Apropierea determinată a Dasein-ului de această înţelegere reflectată a înţelegerii de sine este „condiţia ontică a posibilităţii ca Dasein-ul să descopere într-o lume fiinţarea întâlnită, fiinţarea care este modul de Fiinţă al finalităţii (Fiinţa disponibilă) şi care se poate astfel manifesta după un sine care-i este propriu“.[*]*

În sens ontologic, finalitatea unei fiinţări nu este lăsată să fie aşa cum este, ci substanţa îi este prelucrată şi îmbogăţită prin corelarea cu finalitatea Dasein-ului, finalitate pe care el însuşi şi-o dă prin interpretarea „fiinţei-întru-lume“.

Înţelegerea prealabilă presupune aşadar accesul aprioric la o triplă finalitate:

1. Finalitatea intrinsecă a fiecărei fiinţări.
2. Finalitatea ei lărgită prin corelarea cu accesul Dasein-ului la propria înţelegere de sine.
3. Finalitatea Dasein-ului, după cum acesta ştie sau nu să-şi asume momentul „a-fi-întru-lume“.

Înţelegerea articulată, ca element existenţial fundamental al Dasein-ului, este „Fiinţa autenticei putinţe de a fi a Dasein-ului însuşi, astfel încât această Fiinţă îşi revelează din sine însăşi felul după care ea este deopotrivă cu sine însăşi“.[*]*[*]

[*] Martin Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, p. 94.

[*] Martin Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, p. 96.

[*] Martin Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, p. 145.

Înţelegerea se continuă în explicare şi, după aceea, în enunţ şi limbaj – nu vom stărui aici asupra lor.
O altă modalitate, deopotrivă de originară cu înţelegerea, este situarea în plan afectiv a Dasein-ului. Se pare că eficienţa de revelare a acesteia are o pondere şi o articulare mai strânsă decât cea pe care o dă înţelegerea. După Heidegger, ea are o priză nemijlocită şi integrală pe fenomenul originar al Dasein-ului, spre deosebire de cunoaştere, care bâjbâie greoi şi nesigur, conturându-şi treptat reperele. Orice raport al Dasein-ului faţă de autenticitatea fiinţei sale este prompt semnalat prin creditul dispoziţiei sale afective, care este nemijlocit legată de proiectul originar al fiinţei Dasein-ului. „Dispoziţia afectivă este un mod originar al fiinţei Dasein-ului, mod în care el se revelează sieşi înaintea oricăror cunoaşteri sau vreri şi mai presus şi dincolo de posibilitatea de acces ale acestora“.[*]*
Dispoziţia afectivă, pe parcursul căutării ce însoţeşte Dasein-ul, va fi aliatul de nădejde, corectorul şi asistentul fidel al gândirii interogative. Ea nu lasă gândirea să devină autonomă şi să gândească altceva decât ceea ce îi este propriu.
Situarea în plan afectiv şi înţelegerea constituie revelaţiile originare ale momentului „a-fi-întru-lume“. Fiinţa Dasein-ului este accesată lui însuşi prin simţirea faţă de sine şi prin înţelegerea sa prealabilă. Prima consecinţă a acestui lucru este faptul că „proiectul fiinţei-întru-lume este astfel constituit încât ea poate să-şi înţeleagă fiinţa“.[*]*[*]
În această structură primară a Dasein-ului este înscris şi conceptul Adevărului; ei sunt conexaţi originar. Heidegger respinge abordarea clasică a adevărului, cu premise în teologia scolastică a evului mediu, ca *adequatio rei ad intellectus* (adecvarea intelectului cu lucrurile). Fiind doar o corespondenţă exterioară, lipsită de autoritatea şi demnitatea unei întemeieri adeveritoare, acest concept al adevărului îi pare formal, sărăcăcios şi lipsit de prestigiul convingător al unei revelaţii autentice. Esenţa adâncă şi gravă a adevărului este sacrificată aici în favoarea unui simulacru facil şi la îndemână.

---

[*] Op. cit., p. 138.
[*] Ibid, p. ……

El propune un concept mai originar şi mai diferenţiat al adevărului, care seamănă foarte mult cu cel al grecilor: αλη΄θεια (aletheia), şi înseamnă: a fi în modalitatea care descoperă, care scoate din ascundere – nu vom insista aici asupra lui.
Am văzut până acum că, deşi ascuns, sensul fiinţei se relevă în formele comune ale existenţei prin înţelegere, simţire şi limbaj. Acestea sunt accesibile cercetării fenomenologice, dar aceasta, ca atare, nu ne dă decât esenţa structurii lor fundamentale, nu şi sensul lor ascuns. Cercetarea fenomenologică trebuie completată cu o hermeneutică care să interpreteze aceste structuri, scoţându-le din ascunsul lor. Dacă cunoaşterea este, primar, o abordare a „ceva **ca** ceva“, hermeneutica converteşte „ceva **în** ceva“. Cunoaşterea este „un mod de a fi al lui a-fi-întru-lume“[*]*. Ea trebuie elucidată prin interpretare. „Explicitarea nu înseamnă a lua cunoştinţă de ceea ce este înţeles, ci prelucrarea tocmai a posibilităţilor proiectate prin înţelegere“.[*]*[*]
Filosofia lui Heidegger nu este o atitudine strict raţională a omului în faţa lumii, ci mai degrabă o luare de poziţie a existenţialităţii sale plenare, care prin fenomenul originar al Grijii – ce lucrează fertil în simţirea, înţelegerea şi intuiţiile sale – este în modul cel mai adecvat livrat sieşi, în vederea (re)-construirii determinate a propriului sine.
Nu intrăm în alte detalii, dar precizăm totuşi, pentru o mai limpede lămurire, că ceea ce dă sens şi face posibil fenomenul Grijii este Temporalitatea. Grija este fondată în timp. Faptul că viaţa noastră stă sub tirania absolută a timpului finit, făcând din noi fiinţe muritoare, ne face să trăim sub o Grijă ontologică tutelară. Aceasta are în vedere trăirea autentică a existenţei, în virtutea a ceea ce îi este destinat omului în sensul cel mai propriu.
Cu cât creşte importanţa şi atracţia lumii exterioare pentru om, fiind „înghiţit“ treptat de mirajul facil al acesteia, cu atât scade şi înţelegerea sa adecvată de sine. Ce poate totuşi salva

---

[*] Martin Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, p. 73.
[*] Martin Heidegger, *Fiinţă şi Timp*, p. 149.

autenticitatea destinală a omului? Paradoxal, prima amendă a inautenticităţii sale este dată de angoasa existenţială. Această este fundamentată originar pe Grijă. Grija apare atâta vreme cât suntem deposedaţi de destinul nostru primordial, locul lui fiind luat de o existenţă improprie, la care omul poate consimţi sau nu. Dacă acesta va trăi după măsura naturii sale proprii, indicată prin cunoaştere şi hermeneutică, destinul astfel construit – prin ascultarea atentă a glasului Fiinţei – va eluda negativul morţii, făcând din aceasta, prin asumarea ei în firescul devenirii sale, prilej de afirmare plenară a existenţialităţii sale.
De felul în care omul are ştiinţă de a se elibera, existenţial-ontologic, de aparenta infailibilitate a morţii, problema temporalităţii – ca orizont al înţelegerii Fiinţei – rămâne sau dispare ca temei. Sau poate că timpul şi moartea sunt atât de tainic legate unul de celălalt, încât o interpretare explicită a unuia nu este posibilă decât prin elucidarea hermeneutică a celuilalt. Pesemne, sunt cele două feţe ale unuia şi acelaşi lucru…

EUL ŞI COMPOZIŢIA SA

Între filosofii idealişti germani, Kant este cel care revoluţionează întreaga metafizică de până la el, printr-o interogaţie mai originară asupra acesteia, prin radicalizarea premiselor ei constitutive, prin preluarea întrebătorului în întrebare (în forma „conştiinţei în genere“, ca subiectivitate universală).
Toţi ceilalţi filosofi idealişti care-i urmează: Fichte, Schelling, Hegel deşi cu abordări diferite faţă de Kant, nu-l vor putea ignora pe acesta, îndreptăţindu-i revoluţia salutară în metafizică şi avându-l ca reper esenţial în teoriile lor.
Încercând să împace cele două direcţii de gândire impuse în epocă, empirismul imanentist şi raţionalismul dogmatic, Kant a dat, surprinzător, peste un nou tip de cunoaştere care, pe cât de mult are o identitate distinctă, cu o dinamică proprie de maximă rigoare (auto)cognitivă, tot pe atât de mult, compoziţia sa este suficient de elaborată lăuntric încât universalitatea ei să

trateze cele două curente mai sus amintite ca momente particulare ale ei, ca accidente. Această nouă cunoaştere este idealismul transcendental şi este un tip de interogaţie care precede, condiţionează şi orientează cunoaşterea empirică (ontică) a lucrurilor. De aceea, în cadrul acesteia, adevărul ontic se orientează în mod necesar după cel ontologic, care este primar.
Filosofii empirişti, având-l ca promotor principal pe Locke, exasperaţi de soluţiile abstracte ale metafizicii intelectului, rupte necritic de varietatea vie şi exotică a realităţii, au încercat să compenseze această lipsă printr-o gândire care nu accepta existenţa ideilor înnăscute (inneitatea ideilor). Ei spuneau că, dimpotrivă, toate ideile noastre provin numai din experienţă, care poate fi internă – obţinută pe calea reflecţiei, sau externă – dată de senzaţii. Sentinţa supremă a empirismului este: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (Nimic nu este în gândire, care să nu fi fost mai întâi în simţuri).
Raţionaliştii, având-i ca reprezentanţi consacraţi pe Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz şi Wolff, susţineau că singurele cunoştinţe adevărate sunt cele date de raţiune. Ea singură doar este în stare să dea cunoştinţe clare şi distincte, având spontaneitate cognitivă proprie. Ea singură asigură universalitatea şi necesitatea cunoştinţelor. Experienţa oferă doar adevăruri contingente şi finite, lipsite de relevanţă şi necesitate universală.
Idealismul transcendental kantian încearcă să pună bazele temeinice ale metafizicii, determinându-i cât mai precis posibilităţile ontologice, impunându-i o autocenzură mult mai severă în ambiţiile ei constructiviste. Spre deosebire de predecesorii săi, Kant a mutat accentul, de pe ambiţia construcţiei metafizice propriu-zise, pe cercetarea critică a facultăţilor de cunoaştere, dorind să arate până unde se pot întinde ele şi indicând astfel limitele „materialului“ pe care-l au la îndemână filosofii în proiectele lor metafizice.
Kant spune că lucrurile ne sunt date prin sensibilitate, iar prin intelect ele sunt gândite. Cunoaşterea se constituie abia prin colaborarea sensibilităţii cu intelectul. Materia sensibilităţii provine din experienţă şi este empirică (a posteriori), iar forma

provine din facultăţile de cunoaştere (a priori) ale intelectului. Materia ne furnizează doar ceea ce este singular şi accidental în lucru, elementul universal şi necesar al acestuia fiind dat a priori, prin spontaneitatea gândirii ce-şi are temeiul în Eu.
Eul, prin mijlocirea simţirii şi intuiţiei, raportează lucrul la sine şi-l reuneşte în sine ca într-o unică şi comună origine a lor (apercepţia pură). Modurile determinate ale acestei raportări le reprezintă categoriile care sunt inteligibilele primare ale cunoaşterii. Acestea nu sunt cunoştinţe, ci funcţii de sinteză ale gândirii. Pentru a genera cunoştinţe ele trebuie să se aplice unui conţinut care nu poate proveni decât din afara intelectului. Valoarea lor cognitivă este mărginită de experienţa posibilă, de aceea ele nu se pot aplica lucrurilor transcendente.
Prin apercepţia pură a eului, multiplicitatea accidentală a lucrurilor este adusă la unitate. Tot ce atinge eul în experienţa lui se molipseşte şi se converteşte în formă a lui, sub influenţa categoriilor gândirii. Categoriile conţin raportările originare posibile ale lucrului la eu şi ele asigură premisa obiectivităţii cunoştinţelor obţinute prin experienţă. De asemenea, doar prin ele se formează judecăţile sintetice a priori. Acestea sunt acele judecăţi care realizează sinteza a două elemente diferite, extinzând cunoaşterea şi având necesitate şi universalitate absolute. Explicarea condiţiilor de posibilitate a acestora va constitui însăşi explicarea posibilităţii metafizicii ca atare.
În mod particular, această dilemă a apărut atunci când Kant a încercat să aplice categoriile la intuiţiile sensibile. Cum este posibil ca acestea să fie reunite? Eterogenitatea lor este manifestă, căci unele sunt reprezentări generale (presupun spontaneitatea gândirii), iar celelalte sunt singulare (presupun receptivitatea senzaţiilor). „Este clar – spune Kant – că trebuie să existe un al treilea termen, care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul şi care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel din urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) şi totuşi pe de o parte intelectuală, pe de altă parte sensibilă“.[*]*

[*] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 169.

Kant descoperă că aplicarea categoriilor la intuiţii nu se face direct, ci printr-un element mjlocitor cu deschidere către amândouă, pe care el îl numeşte schemă transcendentală. Fiind cea care intermediază între categorie şi obiect, schema este o intuiţie. Dar nu este o intuiţie a obiectului însuşi, ci a regulii conform căreia poate fi produs un obiect în genere, adică transcendental. Când schema produce un obiect determinat şi nu unul în genere, aceasta este empirică. Kant arată că fiecare categorie are schema ei. Aceasta conferă categoriei priză intuitivă şi o face omogenă cu intuiţia sensibilă. Astfel este posibilă aplicarea categoriei la intuiţie.
Schemele provin din imaginaţia transcendentală, al cărei principiu este identitatea originară a opuşilor sau unitatea sintetică originară aperceptivă. Această unitate sintetică originară se dovedeşte a fi atât principiu al intuirii – unde unitatea eterogenilor este scufundată în diferenţă, cât şi principiu al intelectului – unde unitatea eterogenilor este manifestă şi afirmată. Trebuie spus aici despre scheme că eficacitatea lor efectivă se datorează diferitelor determinări categoriale ale timpului, acesta fiind singura intuiţie prezentă în toate fenomenele. Timpul este, după cum cere aplicarea categoriei la intuiţie, atât universal şi aprioric – ca şi conceptul, cât şi individual – ca intuiţia sensibilă. El este intermediarul originar între categorie şi intuiţie, între eu şi obiect.
Heidegger, spre deosebire de Kant, conferă ireductibilitate suverană timpului şi nu imaginaţiei transcendentale. Intuiţia pură a timpului este „originară“ prin excelenţă, în ea regăsindu-se pure atât posibilitatea gândirii cât şi a simţirii în genere.
Aşadar, „schemele conceptelor pure ale intelectului sunt adevăratele şi unicele condiţii pentru a procura acestor concepte o raportare la obiecte, prin urmare o semnificaţie“.[*]*
Într-o expunere lapidară, pentru o înţelegere mai limpede a intenţiilor noastre, completăm în continuare tabloul facultăţilor de cunoaştere, unde, alături de sensibilitate şi intelect, apare şi raţiunea. Aceasta este suprema facultate de cunoaştere,

---

[*] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 176.

constituindu-se în facultate a principiilor. Principiile sunt cunoştinţe ce subzistă prin ele însele şi au puterea de a întemeia. „Dacă intelectul este o facultate a unităţii fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci raţiunea este facultatea unităţii regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează niciodată imediat la experienţă, ci la intelect, pentru a da a priori, prin concepte, cunoştinţelor lui variate o unitate raţională şi care diferă de cea a intelectului.“ [*]*

Dacă conceptele intelectului sunt categoriile care au corespondenţi în experienţă, conceptele raţiunii sunt idei şi nu au corespondenţi empirici, de aceea ideile raţiunii trec dincolo de experienţă, devenind transcendente.

Funcţia centrală a raţiunii este aceea de „a găsi pentru cunoştinţa condiţionată a intelectului, necondiţionatul prin care se completează unitatea lui“.[*]*[*] Principalul obstacol de care s-a lovit Kant a fost determinarea acestui necondiţionat, deducerea determinanţilor lui. Necondiţionatul, infinitul nu ne este dat în nici o experienţă, nici internă, nici externă. Pe de altă parte, categoriile au eficacitate cognitivă numai aplicate intuiţiilor sensibile. Folosirea categoriilor pentru determinarea infinitului duce, spune Kant, la raţionamente false (paralogisme) şi la contradicţii (antinomii). Contradicţiile acestea sunt necesare şi raţiunea devine în ele transcendentă. Kant crede că aceste contradicţii nu sunt ale obiectului însuşi, ci aparţin numai raţiunii cunoscătoare.

Aşadar, raţiunea nu reuşeşte să sesizeze lucrul în sine, în propria lui natură, ea nu ajunge să cunoască adevărul în el însuşi, pentru că atunci când vrea să scoată adevărul numai din ea însăşi, ea ignoră experienţa ca fiind cealaltă latură prin care se constituie cunoaşterea. Raţiunea lui Kant va avea doar virtuţi regulative – dând unitate şi reguli pentru diversul sensibil şi sistematizându-l, nu însă şi virtuţi constitutive – unitatea pentru sine a raţiunii pică în contradicţii când vrea să producă adevărul din ea însăşi. Cunoaşterea raţională a lucrului

---

[*] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 277.NOTELE AU ACELAŞI ISEMN!!!!!!

[*] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 280.

în sine este negată ca posibilitate, iar unicul mod de cunoaştere veritabilă este doar cel al fenomenelor.
Hegel, unul dintre cei mai fervenţi admiratori ai lui Kant, dar totodată şi virulent critic al lui, după ce iniţial apreciază entuziast descoperirea antinomiilor gândirii, acestea provocând gândirea – în sfârşit! – la o atitudine dialectică, îi arată şi insuficienţa determinării lor. „Kant s-a oprit la rezultatul doar negativ al incognoscibilităţii în sinelui lucrurilor şi nu a pătruns până la cunoaşterea semnificaţiei adevărate şi pozitive a antinomiilor. Semnificaţia adevărată şi pozitivă a antinomiilor constă, în genere, în aceea că tot ceea ce este real conţine în sine determinaţii opuse şi că, deci, cunoaşterea şi, mai precis, conceperea unui obiect constă tocmai în conştiinţa că acesta este o unitate concretă de determinaţii opuse.“ [*]*
În idealismul critic, eul şi lucrul există fiecare pentru sine, sunt complet separate. Raportarea determinată a lor unul la altul apare ca legătură cauzală – lucrul în sine devine obiect pentru că primeşte determinaţia de la eul activ. Identitatea lor este formală, exterioară şi lipsită de necesitate.
Raportarea posibilă a eului la lucru este incompletă, o latură adăugându-se la cealaltă ca la ceva străin şi în chip exterior. Eul determină diversul lucrurilor prin unitatea lui şi, invers, lucrul umple golul identităţii abstracte a eului. Această cunoaştere formală, desfăşurându-se la suprafaţa naturii lucrurilor, lasă să subziste opoziţia de fond între eu şi lucru, identitatea pe care o produce fiind săracă şi lipsită de vigoare unitivă reală. Pentru că raţiunea – singura aptă principial de a realiza complet unitatea eului cu lucrul – este lipsită de o autoritate intrinsecă menita să mijlocească în chip absolut eterogenii, Kant este silit să postuleze negativ existenţa unui „dincolo“ transcendent, nedeterminat, care să suplinească această lipsă a raţiunii.

---
[*] Hegel, *Logica*, p. 121.

EUL ŞI NON-EUL

Fichte, influenţat vădit de criticismul kantian, impune ca investigaţia filosofică să pornească de la ceva absolut necondiţionat, care să aibă determinaţia fiinţei lui în el însuşi şi nu dată din afară. Acest principiu trebuie să fie întemeietor şi nu întemeiat, nemijlocit şi nu dedus. Fichte descoperă acest principiu suprem în Eu, el fiind factorul determinant şi axa centrală a oricărei filosofii, ştiinţe sau cunoaşteri. Numai eul există în chip absolut pentru sine însuşi, el este singurul cert pentru sine, prin natura sa de a aduce totul în nelimitata egalitate cu sine însuşi.

Dacă pentru Kant lumea înconjurătoare era o proiecţie a eului transcendental, singurul element străin primit din afara lui fiind doar materia acestei lumi, pentru Fichte atât forma cât şi materia lumii sunt deopotrivă proiecţia eului nostru, el fiind unicul creator al acesteia, demiurgul prin excelenţă. Ceea ce asigură obiectivitate acestor reprezentări – faptul că mai multe euri, în pofida subiectivităţii lor sui-generis, văd aceeaşi lume – este faptul că fiecare eu individual este reflexia palidă şi îndepărtată a unui eu unic şi universal din care aceştia se împărtăşesc constitutiv, dar, de cele mai multe ori, fără conştiinţa transcendentală a unităţii lor primordiale.

Fichte găseşte o soluţie foarte ingenioasă pentru a aduce materia şi exterioritatea lumii în propriul conţinut al eului. El spune că pentru ca eul să fie cu adevărat absolut şi universal el trebuie să-şi fie perfect transparent sieşi, adică el trebuie să se cunoască. Dar orice cunoaştere presupune înfrângerea unei

opoziţii, iar pentru o cunoaştere absolută de sine se cere punerea şi înfrângerea unei opoziţii absolute. Aşadar eul pune o realitate absolut opusă lui (Non-Eul), din care, prin cunoaşterea fenomenologică a experienţei conştiinţei, revine îmbogăţit la sine cu opusul său. Eul va deveni cu adevărat absolut doar atunci când va reuşi să aducă întreg non-eul la sine. După cum se vede, diferenţa absolută pusă de eu este tot a eului însuşi, de aceea, în raportarea sa la non-eu, el se raportează numai la sine. Eul are nevoie de negaţia lui absolută pentru a deveni ceea ce el este cu adevărat, la fel cum – printr-o analogie sugestivă – plinătatea unei vieţi virtuoase devine reală şi exemplară doar prin obstacolele pe care ştie să le înfrângă; fără aceste obstacole, viaţa morală ca atare nu ar fi nici posibilă şi nici nu ar avea vreo noimă.

Dacă, pe de o parte, eul lui Fichte reuşeşte să aducă lumea întreagă în intimitatea propriei sale naturi, pe de altă parte, prin faptul că el nu deduce în mod necesar non-eul din conţinutul imanent al eului, această co-substanţialitate a lor va fi încărcată cu o exterioritate care se va reflecta într-o diferenţă a eului faţă de sine, pe care el nu o sesizează şi, ca atare, nu o poate impropria, rămânând, invariabil, un rest de sine care va afecta puritatea absolutului său şi va fi sursă negativă a „misterului" non-eului, respectiv a „şocului infinit" ce vine dinspre el.

Dacă pentru Kant lucrul în sine – cel cu neputinţă de cunoscut – stă în afara eului, Fichte – deşi face din materia lumii o proiecţie transcendentală a eului însuşi – nu reuşeşte să o determine decât ca o condiţie negativă a întemeierii sale, păstrând în continuare misterul alterităţii ei, doar că, spre deosebire de Kant, el mută misterul originar al unităţii eului cu lumea, din afara eului transcendental, în lăuntrul lui.

Prin aceasta însă, trebuie recunoscut, s-a realizat şi un progres remarcabil, lucrul în sine pierzând din exterioritatea şi subzistenţa sa inabordabilă, fiind astfel pregătit terenul pentru Schelling, care va fi întâiul ce pune în mod temeinic, fără urme de rest incognoscibil, identitatea eului şi a lumii, indicând astfel premisa veritabilă a cunoaşterii absolute. Hegel va dezvolta această identitate primară în conceptul ei, desăvârşind-o în unitatea superioară a două totalităţi – unitatea

afirmată a spiritului subiectiv şi a celui obiectiv – pe cât de independente una faţă de cealaltă, pe atât de întrepătrunse una cu cealaltă.

Să vedem în continuare, rezumativ, cum înţelege Fichte să articuleze aceste idei în sistemul cunoaşterii sale, lucru înfăptuit de acesta în lucrarea sa centrală, „Doctrina Ştiinţei". Performanţa pe care şi-o propune Fichte – *versus* Kant – este să arate că orice cunoaştere este exclusiv produsul activităţii spirituale a eului, fapt ce-i permite să găsească aprioric temeiurile transcendentale ale oricărei reprezentări, deducând astfel înseşi temeiurile experienţei posibile din principiile acestui tip de cunoaştere. El crede că, dacă realizeaza a priori structura gândirii eului, va putea anticipa orice experienţă prin gândire; temeiul experienţei este dincolo de experienţă, decretează ferm Fichte.

Această nemăsurată ambiţie a lui Fichte, de a deduce întreg sistemul cunoaşterii dintr-un singur principiu, a priori şi fără aportul experienţei, pesemne l-ar fi scandalizat peste măsură pe Kant, pentru care condiţia experienţei în fenomenul constituirii cunoaşterii era singura cale prin care se puteau produce cunoştinţe obiective, veritabile.

Întreg sistemul cunoaşterii lui Fichte se deduce din eu şi stă sub trei principii constitutive:

1. Teza fundamentală de la care se porneşte este identitatea referenţială a eului, cunoaşterea critică de sine a lui ca unică şi absolută cauză a oricărei experienţe posibile. În raportarea la sine, eul este identic cu ceea ce desparte de sine, in speta diferenţa sa, astfel încât deosebitul este nemijlocit acelaşi eu. Eul este şi subiect, şi obiect, şi relaţia dintre cei doi. El este identitate şi dualitate în acelaşi timp: o dată este subiect, altă dată obiect, însă ceea ce se opune eului este tot eul. Orice conţinut străin trebuie convertit în eu, astfel încât, prin raportarea sa la sine, el să se recunoască numai pe sine. Orice material străin şi eterogen este idealizat în forma eului.

2. Următorul pas este cel al diferenţei sau antitezei, când se dă conţinut eului. Fichte opune eului un non-eu, ceva cu totul altceva decât eul, independent şi negativ. Acesta este obiectul: materia, natura, lumea. Deşi este un produs al eului, Fichte consideră non-eul la fel de absolut ca şi eul. Chiar în momentul în care se instituie eul, apare cu necesitate şi ceea ce nu este eu: non-eul, obiectul, lumea.
3. A treia treaptă este cea a sintezei eului cu non-eul, confruntarea şi reciproca lor determinare. Aceasta va permite absolutei realităţi a eului să includă în sine şi altă realitate decât ea însăşi. Raporturile specifice dintre eu şi non-eu dau categoriile corespunzătoare: substanţă, cauzalitate, relaţie reciprocă etc.

Eul, ca singur şi absolut institutor al realităţii lumii, determină această realitate între limitele posibilităţii sale cognitive. Dar şi ceea ce este determinat de cunoaşterea eului este limitat, întrucât este determinat doar ca non-eu.

Deşi relaţia eului cu non-eul are la Fichte un caracter necesar, doar astfel fiind suscitată activitatea determinării de sine şi a realităţii, natura acestei necesităţi îi rămâne străină.

În final, rezumăm că eul poate ajunge la o conştiinţă deplină de sine numai pentru că non-eul îi furnizează constant materia primă, introducând astfel conţinut în raportarea la sine a eului. Eul este reacţia la provocarea perpetuă a non-eului (şocul infinit fichteian), el nefiind cu adevărat liber şi spontan, ci totdeauna ceva condiţionat de inepuizabila ofertă a non-eului. Natura acestei provocări necesare îi rămâne eului exterioară şi necunoscută, el neputând-o impropria în substanţa lui ca pe ceva al său. De aceea şocul fichteian, prin nedeterminarea sa funciară, este oarecum asemănător lucrului în sine kantian. Fichte ajunge, datorită naturii premiselor sale, la un paradox pe care nu-l poate depăşi: eul nu se poate elibera total de şocul venit din afara lui, pentru că acesta face parte din constituţia şi punerea lui primară, iar dispariţia acestuia ar duce implicit la eliminarea eului. Tocmai pentru că principiul non-eului a fost

considerat absolut, necondiţionat, eul nu poate reveni cu el în conştiinţa sa de sine, păstrând astfel, în continuare, ineficace, subzistenţa dualismului în el. Sinteza eului cu non-eul este un cerc vicios care nu se încheie niciodată; se înaintează doar din finit în finit, la nesfârşit. Or acest şir de finităţi trebuie la un moment dat rupt, făcându-se trecerea – printr-o gândire privilegiată ce suportă pozitiv unitatea opuşilor ei – în infinitul lor veritabil unde, pe de o parte, fiecare este păstrat nevătămat în diferenţa sa specifică, iar pe de altă parte, fiecare este dus şi afirmat în conceptul lor comun, superior, ce subzistă liber prin el însuşi şi care, aidoma „ideii" lui Platon, „se distribuie fără să se împartă".

Adevăratul concept al eului se realizează doar atunci când acesta este în stare să revină întreg la sine din înstrăinările sale fecunde. Simplitatea sa primordială conferă unitate şi omogenitate absolută eului şi materialului adus din afara lui. Acest lucru nu a fost posibil la Fichte pentru că simplitatea iniţială a eului nu avea în ea însăşi diferenţa (conţinutul), ci alături, într-un moment distinct de ea. De aceea punerea eului şi opunerea non-eului nu sunt identice, ei nu se pot recupera sporitor şi integral unul din şi prin celălalt; în mod constant şi fatal rămâne un rest de sine neimpropriat de către eu. Eul subiectiv şi cel obiectiv rămân absolut opuşi unul altuia. Fenomenul eului (relaţia sa cu non-eul) nu-l eliberează şi nu-l restituie pe acesta sieşi, ci îl ţine prizonier în dualismul tenace al relaţiei reciproce între distincţi.

Astfel, prin faptul că eul transcendental fichteian nu ajunge la autointuire absolută în fenomenul constituirii şi devenirii sale, acesta îşi ratează intenţia de autoconstituire liberă şi necondiţionată.

EUL SUBIECTIV ŞI EUL OBIECTIV

Dacă, pe de o parte, Kant dublase lumea fenomenelor cu o lume inaccesibilă nouă – cea a lucrului în sine –, iar pe de altă parte, Fichte a redus lumea la existenţa eului transcendental subiectiv, Schelling construieşte două lumi cu origine comună: lumea subiectivă a spiritului şi lumea obiectivă a naturii; ambele au sursa şi temeiul dincolo de opoziţia lor, într-un principiu absolut, indiferent, care le naşte şi le dă noima ontologică.
După ce Kant şi Fichte lăsaseră problema fundamentală a filosofiei – acoperirea ideii cu fiinţa – cu un subtil reziduu: diferenţa ontologică dintre *noumen* şi fenomen (Kant), respectiv şocul infinit al non-eului (Fichte), Schelling se simte dator să reconcilieze cei doi termeni ai diferenţei într-o identitate superioară, care, pe de o parte, să reflecte unitatea originară din care aceştia se revendică şi îi face cu putinţă, pe de altă parte, să păstreze diferenţele lor specifice nealterându-le funcţiile teleologice relative.
Pentru aceasta însă era nevoie de un concept nou, cu un grad mai mare de acoperire ontologică, dotat cu virtuţi de o asemenea mobilitate speculativă, încât acesta să poată suporta o contradicţie absolută cu sine însuşi fără a-şi periclita sau vătăma substanţa, conservându-şi astfel identitatea originară în cea mai crâncenă opoziţie cu sine. Trebuie, dar, să fie un concept mijlocitor, atât identic, cât şi sintetic, care la Schelling – se va vedea – nu este altceva decât conştiinţa de sine pură, mediatorul universal, doar că spre deosebire de predecesorii lui

apropiaţi îi aduce determinaţii sporitoare şi o face Eu ce se sesizează pe sine ca eu absolut; nu o lasă în disjuncţie cu ceva în afara ei, prejudiciindu-i astfel unitatea originară.
Oricât de adânc şi elaborat determinaseră Kant şi Fichte ideea de conştiinţă de sine pură, ea se mai raporta încă negativ la altceva din afara ei, nereuşind să se cuprindă integral şi adecvat pe sine; în mod constant şi fatal, rămânea un reziduu de sine neimpropriabil de către conştiinţă (lucrul în sine kantian, respectiv şocul infinit fichteian).
Pentru Schelling, aşadar, forma originară a oricărei cunoaşteri, „ceea ce nu este determinat prin nimic aflat în afara lui însuşi“[*]*, punctul unde identicul şi sinteticul cunoaşterii sunt unul şi acelaşi lucru, este conştiinţa de sine. Aici doar „obiectul şi conceptul lui, lucrul şi reprezentarea sa sunt absolut una în mod originar şi nemijlocit“[*]*[*]. Aici doar, ca identitate nemijlocită între subiect şi obiect, „ceea ce este reprezentat este în acelaşi timp cel care reprezintă, ceea ce este intuit este şi cel care intuieşte“.[*]* Doar de aici pornind, filosofia poate să-şi desfăşoare în chip unitar şi nediscriminatoriu discursul, atât din punct de vedere al formei – ca subiectivitate, cât şi al conţinutului – ca obiectivitate, ele fiind egal îndreptăţite. Şi numai din acest principiu unic pot deriva toate celelalte teze, asigurând astfel naşterea unei unităţi sistematice, absolut inteligibile şi productive.
Tezele identice ale gândirii nu fac altceva decât să transforme şi să aducă orice obiect în cuprinsul formelor sale, ea comparându-se astfel, mereu, numai cu sine. Datorită faptului că în actul cunoaşterii eul îşi devine nemijlocit obiect sieşi, îmbogăţindu-şi astfel, treptat, substanţa, teza identică trece nemijlocit în teză sintetică, ele fiind, în raport cu compoziţia transcendentală a eului, unul şi acelaşi lucru.
Spre deosebire de cazul gândirii identice, în care obiectul este luat, în mod exterior, din afara eului, aducerea eului la sine este de fapt o producere a lui însuşi. Aici trebuie făcută distincţia

---

[*] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, p. 37.
[*] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, p. 37.
[*]F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, p. 37.

schellingiană între obiectiv şi non-obiectiv. El afirmă că gândirea primă nu poate porni de la ceva obiectiv, ci de la ceva non-obiectiv, ce îşi devine sieşi obiectiv, ca duplicitate originară. Eul este obiect pentru sine, iar relaţia lor este tot eul. El este prototipul arhetipal în care diverşii (eul subiectiv şi eul obiectiv) sunt nemijlocit identici şi prin care ia naştere mecanismul lumii obiective în genere. „La origine, eul nu face parte din lumea obiectelor, el devine obiect pentru că se transformă singur în obiect.“[*]*

Dar dacă eul nu este obiectiv, nu ne este astfel imposibilă determinarea lui prin cunoaştere? Cunoaşterea tocmai asta presupune: concordanţa unui ce obiectiv cu un ce subiectiv. Mai poate fi vorba de cunoaştere atâta vreme cât lipseşte unul din termenii ei formal-constitutivi?

Ceea ce întemeiază şi face cu putinţă tipul de cunoaştere mai sus menţionat este o cunoaştere ce o premerge originar şi îşi are sediul în eul pur. Fiind principiu al cunoaşterii originare, eul este absolut non-obiectiv; obiectivitatea şi subiectivitatea lui se nasc şi apar abia ulterior, din această unitate primordială pură care le constituie sinele mai adânc.

Cum se va determina însă această formă originară a cunoaşterii?

Eul, fiind principiu pur al cunoaşterii, trebuie să pornească de la ceva absolut necondiţionat şi liber. Pe de o parte, el trebuie să fie o intuire în genere – absolutul care se intuieşte pe sine – pe de altă parte, obiectul cunoaşterii sale nu este independent de el, ci este ceva ce îşi este dat sieşi în deplină entelehie (εν τε΄λε΄ι ε΄χει – faptul de a se avea pe sine în sfârşit), adică, în orice producere a sa – natura, istoria, arta etc. – eul se descoperă numai pe sine.

Această cunoaştere cu totul diferită de cunoaşterea obişnuită, „cunoaştere ce este totodată producere a obiectului său“ [*]*, Schelling o numeşte intuiţie intelectuală şi face din ea organul oricărei gândiri transcendentale. Ea îşi potenţează conceptual bogăţia substanţei interne – care nu este altceva decât absolutul

---

[*] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, p. 40.

[*] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental,* p. 42.

care se raportează pe sine la sine – reconstruindu-se în termeni inteligibili, superiori şi transparenţi. Originar, eul este intuiţia intelectuală; „abia prin cunoaşterea de sine a eului, ia naştere eul însuşi“. „Eul însuşi este un obiect ce există prin faptul că se cunoaşte pe sine, adică este o intuiţie intelectuală permanentă.“ [*]∗

Ceea ce asigură superioritatea şi excelenţa intuiţiei intelectuale între alte forme ale cunoaşterii este compoziţia privilegiată a substanţei ei, cea prin care absolutul se raportează şi se intuieşte întreg pe sine, substanţa sa resorbindu-se treptat în forma ei superioară de subiect. Această compoziţie subtilă aruncată peste lume recunoaşte în orice determinare particulară idealitatea ei – absolutul întreg comprimat într-o „potenţă“ specifică: natură, istorie, artă etc. Ea este motorul prim ce conduce toate lucrurile către punctul de identitate al absolutului, unde toate îşi redobândesc esenţa unică din perspectiva unităţii întregului din care fac parte. Orice parte este adeverită ca parte numai în raportarea la întregul pe care ea îl conţine ideal în sine şi din care se revendică ca parte. Prin mijlocirea intuiţiei intelectuale, absolutul devine lume şi lumea devine absolută. Ea este decodorul universal. Funcţia ei aplicată oricărei fiinţări o face pe aceasta întreagă şi inteligibilă. Ea sintetizează eterogenii în vederea refacerii unităţii absolute. Datorită ei eul subiectiv poate pătrunde orice conţinut străin, spiritualizându-l.

Intuiţia intelectuală fiind o activitate absolut liberă şi care îşi produce singură sinele, nu i se poate demonstra necesitatea, de aceea ea nu poate fi decât postulată. Accesul la acest tip de gândire nu-l putem obţine decât printr-un exerciţiu atent al libertăţii interioare, singura care ne poate transpune în orizontul privilegiat al acestei gândiri. Deşi, în sine, ea există nemijlocit în fiecare eu, intuiţia intelectuală nu este activată în mod necesar în fiecare din aceştia. Este necesară o ecstază providenţială, estetică, religioasă sau de altă natură, care să pregătească luarea în posesie a eului de către sine, sub rigorile medierii universale a intuiţiei intelectuale. Ceea ce asigură

---

[*] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental,* p. 42.

obiectivitatea intuiţiei intelectuale este arta, ea fiind expresia ei cea mai adecvată. În artă doar în una şi aceeaşi intuiţie eul este atât conştient de sine, cât şi inconştient, ea singură reflectă acea dualitate originară existentă în cadrul identităţii transcendentale a eului. „Doar opera de artă reflectă pentru mine ce nu este reflectat de nimic altceva: acel identic absolut care în eul însuşi s-a scindat deja“.[*]*

EUL TRANSCENDENTAL

- COMPARARE ISTORICĂ A FORMELOR SALE -

---

[*] F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental,* p. 305.

Dacă filosofia evului mediu lăsa principiul său absolut în forma deosebirii dintre gândire şi fiinţă (resimţită şi în conştiinţa unui Dumnezeu exterior şi străin omului), epoca modernă, începând cu Descartes, revoluţionează această poziţie reunind cei doi termeni într-o aceeaşi unitate care va rămâne temeiul ferm al interogaţiei filosofice ulterioare şi care, pe parcursul determinării ei – în special în idealismul transcendental german –, va deveni atât de articulată lăuntric, încât, o dată cu Hegel, va trece în anticamera conceptelor clasate ale filosofiei, devenind consacrată şi subînţeleasă.
Observându-se atent şi critic pe sine, Descartes găseşte în gândire fiinţa şi în fiinţă gândire. El constată această unitate, dar o lasă nedeterminată în conştiinţă, pierdută necritic într-un ininteligibil.
Spinoza vine şi botează această unitate, numind-o substanţă, dar nu-i surprinde dialectica interioară, mişcarea lăuntrică, ci determinaţiile ei sunt sesizate şi puse abstract.
Leibniz nu acceptă răceala impersonală a unei substanţe lipsite de subiect şi afirmă, împotrivă-i, o individualitate vie, care conservă unitatea fiinţei şi a gândirii, dar într-o formă prin care omul, cu subiectivitatea lui, nu este exclus de la participarea la ea (monada).
Kant şi Fichte dezvoltă forma imanentă a substanţei, producând-o ca subiectivitate (conştiinţa în genere la Kant, eul la Fichte). Dacă substanţa lui Spinoza încremenea prin răceala şi vagul ei, subiectivitatea fichteiană – încercând să facă din substanţă (non-eu) doar o anexă la unitatea ei – trece oarecum în cealaltă extremă, ca egocentrism transcendental (monismul). Unitatea gândire-fiinţă, subiect-obiect, este, ce-i drept, o unitate transcendentală, dar una subiectivă, depinzând de un non-eu postulat necritic, fără necesitate.

Schelling apare aici şi încearcă să restabilească, nedescriminatoriu, echilibrul primar al unităţii fiinţei şi gândirii, într-o identitate absolută, ce păstrează în mod egal importanţa şi necesitatea fiecărui termen. De abia cu Schelling, conţinutul absolut şi forma absolută sunt perfect acoperite una cu cealaltă, iar substanţa devine identică cunoaşterii, ca posibilitate pură.
Prin intuiţia intelectuală – piesă de rezistenţă în gândirea lui Schelling –, el arată că esenţa oricărui lucru este opusă acestuia, iar cunoaşterea acestei opoziţii lăuntrice este posibilă doar pentru că – la origine, în sfera transcendentală – opuşii sunt identici.
De abia acum, cu acest mod de gândire, este înlăturată orice esenţă străină din calea cunoaşterii (lucrul în sine Kantian, şocul infinit fichteian), iar eul – regăsindu-se în toată producerea sa, se sesizează pe sine ca eu absolut, ce este drept, încă la nivel de intuiţie intelectuală, ca posibilitate reală, efectivă.
Hegel, după ce îi recunoaşte lui Schelling meritul excepţional în consolidarea istoric-conceptuală a gândirii – prin înţelegerea dialectică a unităţii lucrului cu opusul său – îi reproşează acestuia tocmai oprirea şi adăstarea la intuirea nemijlocită a absolutului, nedemonstrându-i nici necesitatea ce o precede – fapt ce o mută în contingent, diminuându-i relevanţa universalistă –, nici ceea ce-i urmează – ca întemeiere a ei prin cunoaşterea de sine. Nu se poate rămâne doar la intuiţia intelectuală, trebuie valorificată gândirea infinită, imanentă oricărei intuiri, care la rându-i se va transforma într-o nouă intuire, într-o nouă natură, a cărei nemijlocire va fi absolut mijlocită, iar universalul ei va fi perfect transparent sieşi. Doar prin cunoaşterea inteligentă, dusă prin dialectica formelor sale până la capăt, se poate dezvolta şi întregi intuiţia intelectuală, redându-se astfel, atât lucrului intuit, cât şi eului care intuieşte, plenitudinea şi relaxarea lor ontologică.
Cunoaşterea transcendentală nu se află – cum poate părea – într-un raport strict tautologic cu intuiţia transcendentală; pe de o parte, cunoaşterea se naşte şi se dezvoltă din ea, pe de altă parte – paradoxal –, numai cunoaşterea o edifică şi-i dă noima,

construindu-i sinele conştient. Ele sunt unul şi acelaşi lucru, dar diferenţa (potenţa) după care se specifică cunoaşterea faţă de intuiţie, aduce un plus de determinare care, pe de o parte, prin gândirea dialectic-speculativă, face transparent ceea ce este conţinut în sine în intuiţie, iar pe de altă parte, aceeaşi acţiune, produce o intrare a intuiţiei în ea însăşi, generând astfel conştiinţă de sine.
O relevanţă aparte şi binevenită în distingerea şi aprecierea, uneori extrem de subtilă şi paradoxală, a formelor sistemelor transcendentale prehegeliene, o are mica scriere a lui Hegel: **Compararea principiului filosofiei lui Schelling cu cel al lui Fichte**. Noica însuşi spunea despre această scriere că este într-atât de reprezentativă şi normativă, în ceea ce priveşte posibilul acces la adâncimile veritabile ale filosofiei, încât „cine n-o iubeşte sau nu o înţelege, nu are ce face nici cu Hegel, nici cu filosofia“.[*]*
Vom încerca în continuare, pentru o sporită claritate, să subliniem câteva din ideile principale ce prezumă acest eseu.
În **Sistemul idealismului transcendental** – unul din cele mai articulate sisteme din istoria gândirii – Schelling determină ştiinţa absolută a Eului ca totalitate eliberată de orice contradicţie, ca moment în care opoziţia dintre subiect şi obiect este complet anulată. Subiectivitatea şi obiectivitatea sunt într-atât de egal întrepătrunse originar, încât în sistemul subiectivităţii – ca filosofie transcendentală – există cu necesitate obiectivitate, iar în sistemul obiectivităţii – ca filosofie a naturii – există o idealitate imanentă.
Inteligenţa şi natura, eul şi obiectul, nu se mai află în relaţie de discontinuitate sau opoziţie, ci ele reprezintă grade („potenţe“) diferite de manifestare ale unui element unic şi absolut. Ele sunt două forme ale unei realităţi identice şi primordiale şi numai de aceea legile din universul inteligenţei le găsim şi în lumea materială a naturii. Primii care au intuit şi descoperit o legătură între universul subiectiv al ideilor şi cel obiectiv al lucrurilor au fost filosofii antici. Ei spuneau că tipologia şi

[*] Constantin Noica, „Cât de clar poate fi înfăţişat Hegel“, în vol. *Teme hegeliene*, p. 21.

conexiunea posibilă dintre idei sunt aidoma cu cele ale lucrurilor din natură. Această realitate enigmatică, care în diversul întruchipărilor ei rămâne ferm la sine, urma să devină ulterior – prin consacrarea sa istorică – principiu absolut al filosofiei.
Există, aşadar, o singură raţiune în toate cele ce sunt şi natura acesteia trebuie sesizată. Ori că este sistem al naturii – ca totalitate obiectivă, ori sistem al inteligenţei – ca totalitate subiectivă, ele sunt unul şi acelaşi lucru. Ele nu se deosebesc una de cealaltă prin ele însele, ci printr-un al treilea, şi anume prin gradul de conştiinţă pe care o ia absolutul despre sine într-unul sau în celălalt. Acest al treilea este raţiunea comună, originară, din care acestea se împărtăşesc constitutiv şi care asigură raportarea inteligibilă şi determinată a uneia la cealaltă. Întotdeauna „unei determinaţii subiective îi corespunde o determinaţie obiectivă“[*]*, această corespondenţă primară fiind temeiul unei relaţii posibile între cele două, la nivel empiric. Pentru ca identitatea absolută a eului, în producerea sa, să se regăsească în sinteze complete, întregi, este necesar ca diviziunea lui originară $EU_{sub} = EU_{ob}$ (în forma subiectivităţii – ca inteligenţă, şi în forma obiectivităţii – ca natură) să se regăsească, la rându-i, în fiecare din formele sale, adică $(EU_{sub} = EU_{ob})_{sub} = (EU_{sub} = EU_{ob})_{ob}$. Acest lucru este posibil doar dacă, pe de o parte, ambele forme ale eului originar sunt puse în mod absolut şi identic, iar pe de altă parte, în acelaşi timp, dacă ele subzistă ca separate în fenomenul lor. Această identitate între absolut şi fenomenul său (apariţia sa), faptul că el se pune pe sine în fenomenul său şi de acolo se recuperează sporitor pe sine, respectând astfel diferenţa şi subzistenţa opuşilor, o salvează pe aceasta de pericolul dogmatismului care, de regulă, ori nimiceşte pe unul dintre opuşi, maximalizându-l pe celălalt, ori lasă pe unul dintre opuşi să-l domine autoritar pe celălalt. Sciziunea identităţii absolute într-o totalitate subiectivă şi una obiectivă trebuie să păstreze urma călăuzitoare a aceluia din care provine, tocmai pentru a-l putea restabili prin diferenţele sale, prin fenomenul său. Astfel, unitatea opoziţiei nu este

[*] G.W.F. Hegel, *Studii filosofice*, p. 204.

periclitată, opuşii nu sunt nimiciţi, ci dimpotrivă, sunt potenţaţi către punctul lor de identitate absolută, unde fiecare este recuperat complet pe sine prin celălalt şi ambii sunt puşi într-o natură nouă. Paradoxal, ca absolutul să fie cu adevărat absolut, el trebuie să-şi asume şi realităţile de care se delimitează şi care-l mijlocesc, altfel pretenţia identităţii lui universale ar fi insuficient elaborată, ducând la sinteze incomplete, cu un balast rezidual constant şi neproductiv.
„În identitatea absolută subiectul şi obiectul sunt suprimate; dar fiindcă sunt în identitate absolută, ele subzistă în acelaşi timp. Această subzistare a lor face posibilă cunoaşterea.“ [*]*
Ceea ce se naşte din identitatea originară, prin sciziune, păstrează natura constitutivă a acesteia în specificitatea sa, de aceea identitatea formelor absolutului (ca totalitate subiectivă şi totalitate obiectivă) este, pe de o parte, absolută. Pe de altă parte, diferenţa dintre ele trebuie să fie la fel de absolută, tocmai aceasta fiind raţiunea specificării absolutului în două forme opuse; el are nevoie de această opoziţie pentru a o putea suprima şi, astfel, reveni la sine încărcat cu negaţia absolută suprimată.
De aceea, adevărata identitate absolută se va constitui ca „identitate a identităţii şi neidentităţii“.[*]*[*] Atât identitatea formelor, cât şi neidentitatea lor „au drept egal şi necesitate egală“.[*]*[**] Eul subiectivităţii şi cel al obiectivităţii trebuie să aibă aceeaşi pondere şi să fie la fel de primar puşi în absolut. Dacă acest lucru se întâmplă, identitatea lor posedă realitate şi opoziţia celor două euri este una reală. Numai pentru că fiecare dintre opuşi este pus în forma subiectului şi a obiectului, a cunoaşterii şi a fiinţei, atât opoziţia, cât şi identitatea lor sunt reale, făcând loc unui concept nou al identităţii, care cuprinde laolaltă atât identitatea, cât şi neidentitatea lor. Numai pentru că opoziţia dintre termeni este reală este posibilă trecerea unuia în celălalt, adică eul subiectiv poate să-şi devină sieşi obiectiv; pentru că, originar, el este şi eu obiectiv. Diviziunea originară

---

[*] G.W.F. Hegel, *Studii Filosofice*, p. 195.

[*] G.W.F. Hegel, *Studii Filosofice*, p. 196.

[* *] G.W.F. Hegel, *Studii Filosofice,* p. 196.

reală se regăseşte în fiecare din termeni, acest lucru asigurând posibilitatea unei relaţii compatibile şi determinate între ei – prin faptul că aparenta trecere şi pierdere determinată a unuia în celălalt este de fapt o revenire la sinele lor mai adânc şi originar, a cărui compoziţie lăuntrică este atât de subtil elaborată, încât are negaţia infinită suprimată în el. În orice diferenţă a sa faţă de sine el se recunoaşte numai pe sine. El se înstrăinează faţă de sine, dar apoi se uneşte cu înstrăinarea sa, aducând diferenţa lui şi a obiectului în simplitatea şi universalitatea inteligibilităţii sale primare.
Dacă diviziunea originară subiect-obiect nu se regăseşte integral în fiecare din termeni, realitatea opoziţiei lor este mult diminuată, iar principiul identităţii este privat de opoziţia absolută, devenind astfel doar unul sec şi formal, unde sintezele care se fac – tocmai pentru că opunerea termenilor nu este una reală, ei neacoperindu-se deplin unul pe celălalt – sunt incomplete, cu un reziduu critic perpetuu.
La Kant, de exemplu, asimilarea materiei de către concepte apare ca preluare exterioară a unui dat. Relaţia dintre concepte şi natură este exterioară şi arbitrară tocmai pentru că materia nu este socotită ca având în propriul ei conţinut diviziunea originară subiect-obiect, singura prin care cunoscătorul şi cunoscutul sunt una în mod nemijlocit, şi care face posibilă o elaborare determinată atât a materiei, cât şi a cunoaşterii. Deducerea materiei la Kant se face după anumite scopuri determinate de la care se pleacă; ele nu sunt susceptibile de o legătură interioară, de un raport substanţial prin ele însele, ci sunt reunite într-un mod exterior, creând de aceea doar o unitate formală, compilată.
Fichte, pe de altă parte, prin faptul că nu deduce non-eul din eu, conservând astfel raportul de unitate substanţială între unul şi celălalt, trădează premisa absolută a eului prim postulat. El postulează non-eul, aşa cum a postulat eul, inducând astfel un raport exterior de cauzalitate între ele, identitatea iniţială nefiind păstrată şi restabilită prin al doilea termen. Pentru că pe parcursul construcţiei eului absolut, identitatea primă $EU_{sub} = EU_{ob}$ nu conservă ambii termeni, ci doar pe acela al eului

subiectiv, care postulează abstract şi exterior non-eul, identitatea lor devine subiectivă: $(EU_{sub} = EU_{ob})_{sub}$.
Prin faptul că unuia dintre opuşi i-a creat autoritate infinită: $(EU_{sub} = EU_{ob})_{sub} = Eu_{infinit}$, iar pe celălalt l-a sacrificat: $(EU_{sub} = EU_{ob})_{ob} = 0$, opoziţia este întreţinută în continuare, deoarece absolutul construit în eu nu subzistă prin el însuşi, ci este condiţionat de cel pe care l-a nimicit. Eul absolut (subiectiv) nu este liber pentru a-şi crea obiectivitate, el nu poate să-şi devină sieşi obiectiv pentru că nu o are în el, ci îi vine din afara lui. În forma în care este pusă premisa sa, el nu-şi poate afirma sinele decât – paradoxal – consimţind continuu unei negaţii pe care n-o poate suprima. El îşi afirmă sinele prin negaţia de sine, dar nu se uneşte afirmativ cu această negaţie a sa.
Non-eul nu trebuie pus în mod exterior de către eu, ci el trebuie să se pună prin el însuşi, ca devenire şi moment al eului, aşa cum primul eu s-a pus prin el însuşi, în virtutea aceleiaşi unităţi transcendentale. După cum am precizat anterior, „ele au un drept şi o necesitate egală“. Dacă în identitatea care se construieşte pe sine nu se respectă această egalitate primordială a termenilor, opoziţia care se regăseşte în fenomenul identităţii nu are un caracter real, ci unul ideal (unul din termeni prevalează), iar principiul identităţii – postulat ca premisă absolută – devine formal şi unilateral, cu un conţinut care nu este adecvat pretenţiilor sale.
Schelling va fi primul la care identitatea pusă originar se regăseşte în întreg sistemul său. Acest lucru a fost cu putinţă pentru că el a acordat demnităţi egale termenilor diviziunii originare, de aceea şi opoziţia lor a fost una reală. Opoziţia lor fiind reală, ei pot trece deplin unul în celălalt, iar cunoaşterea aferentă unei astfel de relaţii determinate prinde obiectul de cunoscut, ca posibilitate a cunoaşterii determinate, în chiar intimitatea sa centrală, întreg.
În „Sistemul idealismului transcendental“, ambii termeni ai diviziunii originare subzistă ca totalităţi, atât eul ca subiectivitate, cât şi eul ca obiectivitate: $(EU_{sub} = EU_{ob})_{sub} = (EU_{sub} = EU_{ob})_{ob}$. Schelling numeşte ştiinţa despre eu, în forma subiectivităţii, Filosofie Transcendentală, iar ştiinţa despre eu, în forma obiectivităţii, Filosofie a Naturii. Subiectul şi obiectul

se află în raport de unitate substanţială unul cu altul, în fiecare din cele două totalităţi. Ceea ce le deosebeşte este doar ponderea („potenţa“) unui termen dintr-o totalitate faţă de cealaltă, ele fiind – în virtutea identităţii originare care le premerge – unul şi acelaşi lucru, dar pus în forme diferite. Astfel, în Filosofia Transcendentală, ceea ce este prim este inteligenţa, iar natura este accident, derivat. Invers, în Filosofia Naturii ceea ce este prim este natura, iar inteligenţa este accidentul. Principiile celor două ştiinţe – prima încercând să producă lumea obiectivă din principiul interior al activităţii spirituale, iar cealaltă încercând să ajungă de la natură la inteligenţă – se „întrepătrund cu necesitate unele pe altele, nemijlocit. Dacă principiul uneia este subiect-obiect subiectiv, iar al celeilalte subiect-obiect obiectiv, atunci în sistemul subiectivităţii este totodată obiectivitate, iar în sistemul obiectivităţii, subiectivitate. – natura este tot atât o idealitate imanentă pe cât este inteligenţa o realitate imanentă. Ambii poli, al cunoaşterii şi al fiinţei, sunt în fiecare din ei, ambii au deci în ei punctul de indiferenţă“.[*]*

Întrucât absolutul unic este cel care se dispută în ambele forme, felul în care ştiinţa cunoaşterii (eul subiectiv) este opusă ştiinţei naturii (eul obiectiv), le fac pe acestea totalităţi relative ce tind spre punctul în care ele coincid absolut. În mod relativ, în sine, acest punct există în fiecare din aceste ştiinţe. În mod absolut însă, el este în afara lor şi trebuie cucerit prin autoconstrucţia identităţii absolute ca totalitate, fiecare ştiinţă căutându-şi întregul prin preluarea celeilalte în sine.

Acest punct de indiferenţă este Sinele transcendental, o identitate perfectă şi nemijlocită a eului subiectiv cu cel obiectiv, în care transparenţa unităţii lor este desăvârşită, iar libertatea sinelui astfel constituit este deplină în raport cu componentele sale. Întrucât fiecare din cele două ştiinţe are în ea forma conceptului, sinele transcendental uneşte într-o nemijlocită unitate forma obiectivă a adevărului – dat de ştiinţa naturii, cu cea subiectivă – a Sinelui care cunoaşte.

---

[*] G.W.F. Hegel, *Studii filosofice*, p. 204.

Dar, spune Hegel, suprimarea separaţiei formelor în care s-a pus pe sine absolutul (ca eu subiectiv şi eu obiectiv) este numai o rezolvare negativă a lui. Nu este suficientă atingerea unui punct în care cele două euri sunt perfect întrepătrunse, generând o natură nouă şi liberă în raport cu ele. Această natură trebuie să se dezvolte în propriul ei eter – ca ştiinţă absolută de sine – producându-şi libertatea şi transparenţa, nu doar faţă de componentele sale, ci şi în raport cu sine, ca întreg. Punctul de indiferenţă cucerit „e nevoit să-şi înfăptuiască expansiunea într-o nouă natură.“ „Identitatea originară trebuie să unească cele două totalităţi în intuiţia absolutului care-şi devine sieşi obiectiv în totalitate desăvârşită.“[*]*

Revenind însă la ceea ce asigură puritatea mijlocirii între absolut şi fenomenul său, am văzut că intuiţia transcendentală este cea care, prin excelenţă, prinde primar absolutul în forma sa veritabilă (ca identitate subiectiv-obiectivă), iar aceasta, atât pentru Schelling, cât şi pentru Fichte, nu este altceva decât intuiţia intelectuală, forma proximă şi plină prin care absolutul se intuieşte pe sine.

EUL ABSOLUT

[*] G.W.F. Hegel, *Studii filosofice*, p. 208.

Asumându-şi proiectul depăşirii dualismului tradiţional al subiectului şi obiectului, al monismului transcendental – prin asimilarea unilaterală a obiectului în subiect, ca şi al indiferenţei absolute schellingiene, unde, ce-i drept, subiectul şi obiectul au demnităţi egale, dar unitatea lor este pusă doar negativ, nefiind dezvoltată în ea însăşi, Hegel propune un termen nou, în absolută identitate cu sine, eliminând astfel orice rest rebel din calea cunoaşterii de sine a substanţei. Acesta este spiritul absolut, care este concomitent şi început şi rezultat al devenirii sale şi care are putinţa cunoaşterii de sine, întrucât substanţa lui închide în ea conceptul ei, adică el este atât fiinţă („nemijlocire pentru cunoaştere“), cât şi universal („nemijlocirea cunoaşterii însăşi“).
Prin mişcarea substanţei ce încearcă să-şi dobândească conceptul, existent în ea doar în sine, este pus în ea – după canoanele clasice ale logicii aristotelice – temeiul şi acţiunea Raţiunii, respectiv posibilitatea inteligibilităţii ei. Fiindcă începutul devenirii conţine deja în sine scopul ei, rezultatul mişcării acestuia nu va fi decât sinele substanţei redobândit din ceea ce el era doar în sine. Ceea ce s-a reîntors în sine este tocmai sinele care şi-a lipsit sieşi, proiectat fiind peste o

realitate pe care o aduce la sine, spiritualizând-o şi producându-i conştiinţă de sine.
Spiritul însuşi este această „mişcare de a-şi deveni un altul, adică obiect al sinelui său", şi de-a suprima această alteritate, revenind la sine îmbogăţit cu natura lucrului, ce devine nemijlocit proprietate a conştiinţei de sine. Spiritul trebuie să egaleze fiinţa cu esenţa sa, pe care el o are doar în sine, în formă latentă, iar acest lucru se întâmplă prin experienţa pe care spiritul în forma sa nemijlocită – conştiinţa – o face asupra lumii şi, indirect, asupra sa, căutându-şi febrilă certitudinea de sine şi adevărul.
Conştiinţa are în sine întreaga bogăţie a substanţei lumii, de aceea neidentitatea ei faţă de obiectul pe care îl are în faţă este tot atât de mult neidentitatea substanţei faţă de ea însăşi.
Fiecare cucerire nouă a conştiinţei, în construirea progresivă a certitudinii de sine, este concomitentă unei apropieri a sinelui universal de el însuşi. Relaţia fenomenologică a conştiinţei cu opusul ei – pe care ea îl (re)-creează sistematic, cu forme de universalitate şi libertate din ce în ce mai determinate – este posibilă doar pe fondul unei relaţii de tip transcendental al conştiinţei cu sinele ei mai adânc.
Prin compararea conştiinţei cu conţinutul determinat al lucrului – care nu este altceva decât conştiinţa suprimată în forma determinată a lucrului – se evidenţiază o diferenţă (limită, negaţie) care, pe de o parte, în virtutea unităţii originare a conştiinţei şi lucrului, trebuie impropriată de conştiinţă pentru a-şi reconstitui sinele care-i lipseşte, pe de altă parte, această diferenţă – reflectată şi mijlocită acum prin conştiinţă – este întoarsă asupra lucrului care o preia liber în sine, dezvoltându-şi un nou mod determinat.
În genere, orice limită a unui conţinut reprezintă şi afirmă atât o distingere faţă de ceea ce este despărţit de el, cât şi – paradoxal – o unitate cu acesta. Aceasta înseamnă că adevărata natură a limitei trebuie cercetată atât după forma ei restrictivă – de moment izolat şi nemijlocit al întregului, cât şi după forma ei unitivă – de întreg ce este mijlocit negativ în parte. Prin limita sa lucrul se delimitează de întreg, de aceea, în lipsa întregului de care lucrul se delimitează, nu s-ar putea spune ce

este limita unui lucru. Pentru a fi cu adevărat ceea ce este, limita lucrului are o nevoie esenţială de întregul de care se distinge; fiinţa unui lucru care are limită nu este mai reprezentativă pentru lucrul însuşi decât nefiinţa de care ea se delimitează. Limita lucrului are sens doar prin ceea ce ea opune întregului pentru a conserva şi întări partea; ea are nevoie de întreg pentru a fi ceea ce este: un mod determinat al întregului sau o determinaţie încărcată cu negaţia întregului. Şi numai datorită acestui fapt un lucru îşi poate depăşi limita, fiind pe măsura conceptului său.

În virtutea negaţiei nemijlocite pe care o are, lucrul rămâne pe o latură ceea ce este: moment al întregului. În virtutea negaţiei reflectate, returnată de conştiinţă lucrului, acesta îşi sparge limita şi se transformă într-un nou obiect, apropiindu-se progresiv de conceptul său.

Observăm că pe parcursul experienţei conştiinţei atât ea cât şi lucrul se transformă, nu mai rămân ceea ce erau la început. Aceasta este o devenire a lor în ele însele, fiecare primind pe parcursul relaţiei lor fiinţă determinată: lucrul – prin necesitatea conceptului care se strânge la sine din forme care nu-l reflectă întreg – se exteriorizează lui însuşi, primind conştiinţă de sine; conştiinţa – datorită libertăţii infinite a conceptului de a-şi produce determinările – se exteriorizează ei însăşi, devenind natura lucrului.

Relaţia conştiinţei cu lucrul va fi deplină doar atunci când întrepătrunderea lor va fi completă, fără rest, fiecare reflectându-se şi regăsindu-se integral în celălalt. Acesta este momentul când conştiinţa şi lucrul, gândirea şi fiinţa şi-au ajuns din urmă regăsindu-şi plenar forma şi conţinutul unităţii originare, singura care dă măsura completă a identităţii lor. Aceasta este pusă acum concret şi în mod absolut determinat.

Ne putem întreba: de ce spiritul nu se pune direct ca spirit? De ce are el nevoie de acest lent şi sinuos travaliu al experienţei conştiinţei? Spiritul are trebuinţă de aventura şi explorările conştiinţei, în speţă de acele negări şi suprimări succesive, pentru a-şi produce universalitatea sa, care pentru a fi cu adevărat veritabilă trebuie să conţină în sine, dizolvat, orice mod determinat, respectiv el trebuie să fie atât totalitate –

cumul al negaţiilor sale determinate (pentru fiecare negaţie determinată fiind necesară o experienţă determinată), cât şi identitate – recunoaştere a sa în orice formă particulară care îl constituie.
Mecanismul ce face cu putinţă experienţa conştiinţei sunt cele două momente pe care aceasta le conţine în sine:

1. **Momentul cunoaşterii** – în virtutea identităţii originare, unde fiinţa şi gândirea sunt perfect întrepătrunse, conştiinţa poate lua forma lucrului pe care-l experiază, cunoscându-l din interior.
2. **Momentul obiectivităţii negative faţă de cunoaştere** – conştiinţa compară ceea ce găseşte în cunoaşterea lucrului cu cunoaşterea originară de sine, punând limita sa şi a lucrului, dar şi suprimând-o prin raportarea sa la întregul ei, creând astfel determinaţia depăşirii limitei.

Opoziţia care se naşte permanent între cele două momente produc structurarea progresivă a conştiinţei. Experienţa conştiinţei se va încheia atunci când ea va recunoaşte obiectul din faţa sa ca fiind ea însăşi, dispărând orice posibilă opoziţie reală între cei doi. „Întrucât conştiinţa se împinge înainte către existenţa sa adevărată, ea va atinge un punct în care îşi leapădă aparenţa de a fi prinsă în ceva străin, care nu este decât pentru ea şi care este ca un «altul», va atinge un moment în care fenomenul devine identic esenţei; întrucât conştiinţa însăşi sesizează această esenţă a ei, ea va indica natura cunoaşterii absolute înseşi.“[*]*
Prin faptul că substanţa este în ea însăşi subiect, identitatea ei cu sine este atat pozitivă – toate transformările ei au loc în ea însăşi, cât şi negativă – ea este orientată primar spre constituirea ei ca subiect. Cea care are în ea însăşi propria alteritate, dându-şi singură măsura suprimării acesteia, este natura determinaţiei în genere, a simplităţii gândirii. Identitatea originară a fiinţei şi a gândirii este cea care permite eului cunoscător să pătrundă conţinutul veritabil al oricărui lucru,

[*] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului,* p. 58.

sesizându-i şi valorificându-i, din interior, modul lui determinat.
Noima apariţiei eului în lume este indicată de către Hegel în felul următor: „Dacă considerăm gândirea ca adevăratul universal a tot ce este natural şi spiritual, gândirea se extinde asupra tuturor acestora şi constituie fundamentul a toate (νου˜ς-ul celor vechi). De această concepţie a gândirii în semnificaţia ei obiectivă putem lega apoi ceea ce este gândirea în semnificaţia ei subiectivă. […] Omul este un subiect gânditor şi este universal, dar el este gânditor numai întrucât universalul există pentru el. Şi animalul este în sine universal, dar universalul ca atare nu există pentru el, ci totdeauna numai singularul. Natura nu-şi aduce la cunoştinţă acest ***nous***, numai omul se dedublează astfel încât el să fie universal pentru universal. Aceasta se întâmplă, în primul rând, întrucât omul se cunoaşte pe sine ca EU."[*]
Deci, reprezentată ca subiect, gândirea este cel ce gândeşte, iar expresia lui simplă este eul. Caracterul extraordinar pe care-l presupune considerarea subiectivă a gândirii constă în faptul că – în registrul fiinţei – este prima dată când gândirea, care este peste tot şi în toate, se sesizează pe sine, articulându-se într-o identitate referenţială reflectată: eul pur.
Această cădere a fiinţei în reflexul ei, faptul că ea se poate sesiza pe sine sub forma eului, îi dă acesteia un grad sporit de realitate. Universalul nu mai există doar ca atare, ci, de acum, el există pentru sine. Acest lucru, deja, pune într-un alt raport fiinţa faţă de conceptul ei, şi anume într-un raport de intimitate sporită, creându-se o nouă matrice ontologică pe care se va altoi devenirea ei: posibilitatea fenomenologică a conştiinţei ca atare.
Realitatea s-a frânt în două: eu şi fiinţă, dar eul pur – fragmentul desprins de fiinţă, nu este, cum poate părea, o desprindere în afara ei, ci una **în** ea; el poartă cu sine, ideal, întregul din care s-a desprins (devenind holomer, cum îi plăcea lui Noica să spună), dar având şi posibilitatea originară a determinării absolute de sine.

---

[*] G.W.F. Hegel, *Logica*, p. 75.

După cum s-a văzut, pentru Hegel, gândire sau eu, ele sunt ambele unul şi acelaşi lucru. Gândirea prinde determinaţia lucrului şi îi conferă universalitatea în care ea şi lucrul aparţin aceleiaşi unităţi originare, subiectiv-obiective. Mai precis, trei momente se evidenţiază în această mişcare:

1. Gândirea prinde primul mod determinat al lucrului, conferindu-i o identitate relativă, prin raportarea la întregul (conceptul) lui;
2. Ea suprimă acest mod determinat prin compararea limitei lucrului cu nelimita conceptului său, prin întoarcerea reflectată a negaţiei asupra lucrului, afirmându-l şi eliberându-l treptat – printr-un şir de negaţii şi suprimări succesive – în conceptul său. În mod nemijlocit, determinaţia care se naşte împinge eul spre o nouă reconsiderare a sa şi a lucrului – din perspectiva conceptului comun care lucrează în ele şi care, în propria revenire la sine, conservă, dar şi depăşeşte negaţiile lor determinate. Eul şi lucrul, pe măsura determinării lor, devin universali din ce în ce mai concreţi (**concrescit** – creştere laolaltă) şi transparenţi sieşi. Ambii universali, cel al lucrului care primeşte conştiinţa de sine şi cel al eului care primeşte natura lucrului, sunt unul şi acelaşi şi reflectă diferenţa originară a eului care, deşi se dedublează într-un *alter*, este perfect unit cu această înstrăinare de sine; el are un raport pozitiv cu negaţia sa, pentru că este unitate reflectată, iar orice rupere sau distingere reflectată reconstituie complet întregul. Această mişcare de a se recupera din *alterul* său, pe care tot el îl produce, constituie natura eului.
3. Progresiv, din forme care nu-l reflectă întreg, dar de care are nevoie ca momente ale conceptului său, universalul ajunge la sine în poziţia de a fi perfect reflectat în el însuşi. El nu mai poate produce nici o negaţie lucrului, de care să nu ştie că a fost pusă de el.

> Eul şi lucrul s-au primit deplin fiecare în natura celuilalt, fiind două totalităţi distincte (subiectivă – a eului şi obiectivă – a lucrului), cu o aceeaşi identitate. Fiecare are alteritatea celuilalt suprimată. Atât eul cât şi lucrul sunt la sine în mod afirmat, fiecare şi-a atins conceptul. De-acum înainte, orice început al eului nu se va face decât pornind de la sine ca absolut, ca identitate distinctă a celor două totalităţi.

Ceea ce păstrează identitatea originară a eului în procesul gândirii şi devenirii sale este unitatea sa transcendentală. Numai datorită acesteia eul are puterea de a se opune pe sine sieşi, de a se lua pe sine drept altul său şi din această distingere a sa faţă de sine să se reîntoarcă – îmbogăţit acum cu negaţia suprimată a lucrului – la unitatea cu sine. „Înţelegerea unui lucru nu constă, de fapt, în altceva decât că eul şi-l face al său propriu, îl pătrunde şi-l aduce în forma sa, adică a universalităţii, care este nemijlocit mod-de-a-fi-determinat.“[*]* Lucrul îşi primeşte noima şi obiectivitatea în conceptul său, care nu este altceva decât unitatea conştiinţei de sine în care lucrul a fost primit, adică natura eului de a fi universal şi în absolută identitate cu sine, ceea ce în rigoare hegeliană înseamnă: „a fi în altul tău la tine însuţi“, „pură raportare de sine afirmată prin negativitate.“[*]* [*]

Constituţia originară a eului constă în aceea că el se poate nega pe sine, poate pune diferenţe în el însuşi, se poate distinge pe sine de sine. Această scindare primară a eului nu trebuie resimţită ca o insuficienţă sau privaţiune a sa de la întregul unităţii sale, ci în această distingere de sine el este perfect reflectat în el însuşi. În orice diferenţă pe care eul o pune, creând opoziţii, întregul lui – unitatea sa transcendentală – este deplin reflectat în aceasta, permiţându-i să revină la sine îmbogăţit cu natura lucrului.

Chiar la Kant, unde esenţa eului este dată de unitatea originar-sintetică de apercepţie, natură obiectivă a lucrului este

---

[*] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii,* 581.

[** *] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii*, p. 599.

asigurată de unitatea eului cu el însuşi. La el însă, unitatea transcendentală a eului, neavând negaţia infinită în ea – cea care poate pătrunde în intimitatea esenţială a oricărui lucru ca în ceva al său – nu poate cuprinde natura deplină a lucrului, de aceea materia şi lumea kantiană sunt puse într-un mod încă exterior, rămânând, invariabil, un rest de substanţă neimpropriabil de către eu şi despre care el spune că oricâtă obiectivitate am pune peste el, tot subiectiv şi iraţional rămâne. Pentru Hegel însă, universalitatea şi unitatea cu sine a eului este asigurată de faptul că el conţine afirmativ în sine negaţia sa infinită, ceea ce-i permite să recunoască şi să pătrundă natura fiecărui lucru (pentru că, în sine, prin propria-i negativitate, el conţine determinaţia fiecărui lucru). O dată dezvăluită natura lucrului, aceasta va fi valorificată în conceptul ei, în unitatea transcendentală a eului.
Prin determinarea lucrului, eul se revelă sieşi: „În altul eul se revelează doar pe sine, propria lui natură.“[*]* Suprimarea distincţiei între eu şi lucru este cu putinţă pentru că, în sine, lucrul este eul suprimat, iar suprimarea acestuia nu este altceva decât o suprimare a suprimării, acţiune prin care, pe de o parte, eul se redobândeşte sieşi într-o configuraţie determinată care îi sporeşte substanţa, iar pe de altă parte, lucrul primeşte caracterul autoreferenţial al sinelui.
Hegel arată în repetate rânduri că eul conţine în sine o unitate şi o diferenţă, deci o contradicţie. Dar această contradicţie nu este una care să rupă eul în două, ci una care, asigurându-i forţa şi mobilitatea infinită, se dovedeşte a fi motorul său prim, principiul său vital. În negativul lui, eul se conservă afirmativ; „Reprezentarea unei case diferă de eul meu. Şi totuşi, este suportată de el. Contradicţia însă este suportată de spirit, deoarece acesta nu are nici o determinaţie în sine, de care să nu ştie că a fost pusă de el şi, prin urmare, pe care să nu ştie că o poate iarăşi suprima. Această putere asupra întregului conţinut prezent într-însul constituie temelia libertăţii spiritului.“ [*]*

---

[*] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii,* p. 25.
[*] G. W. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 23.

Eul va fi absolut redat sieşi doar atunci când va reuşi să suprime toate negaţiile care, în sine, îl constituie, afirmându-se prin absoluta sa negativitate. De-abia atunci universalitatea eului va fi la ea acasă, cuprinzând atât negaţiile constitutive lui, cât şi suprimarea determinată a acestora. „El nu mai apare doar din al său altceva, ci este afirmat ca esenţă a propriei determinaţii."[***]

*

*   *

Întregul filosofiei hegeliene se constituie sub semnul ideii absolute care se pune pe sine în cele trei momente care o constituie şi prin care îşi devine manifestă sieşi: Ideea logică, Natura, Spiritul.

Ideea logică este întregul în sine, simplu şi nemijlocit, ce trebuie să elibereze din sine determinaţia sa originară pentru a se regăsi ca şi concept. Ea trebuie să-şi producă opusul (natura), pentru ca prin aceasta să se afirme şi determine pe sine. Natura este ideea-afară-din-sine, în forma exteriorităţii. Spiritul suprimă alteritatea ideii din natură, o asimilează şi, idealizând-o, o aduce la sine. El face din acest sine obiect al său şi când suprimă şi această opoziţie el pune unitatea conştiinţei şi a conştiinţei de sine, devenind spirit absolut.

Trebuie precizat că deşi spiritul absolut apare ca rezultat al unei geneze autonome: idee logică → natură → spirit, se va dovedi că el este originea şi temeiul lor, iar acestea, luate izolat, sunt doar momente finite ale lui. Ideea logică şi natura sunt presupoziţiile spiritului absolut, pe care el le pune şi din care îşi produce realitatea sa. Spiritul absolut fiind atât totalitate, cât şi identitate a componentelor sale, el este superior acestora.

Pare straniu ca rezultatul, în nevinovăţia apariţiei sale, să fie presupoziţia naşterii şi devenirii lui. Acest lucru este cu putinţă doar dacă geneza lui are deja în ea însăşi, in forma în sinelui, o

[***] G. W. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 439.

intenţionalitate primară ce îi orientează dezvoltarea şi care, o dată cu aceasta, devine din ce în ce mai manifestă şi mai determinată. Spiritul trebuie să se pună într-o formă infinit opusă sieşi, din care să se recupereze întreg, cu tot cu negaţia sa.
După cum am mai spus, absolutitatea spiritului presupune suprimarea determinată a momentelor conţinute în el – a negativităţii lui, precum şi păstrarea acestora. Spiritul este şi parte şi întreg, şi relaţia dintre aceştia, fapt ce-i permite, în principiu, să revină complet la sine din orice configuraţie determinată în care este prins. Când spiritul ajunge la sine prin infinita negaţie de sine, identitatea sa este una afirmată, el şi-a cucerit libertatea sa. Această libertate a lui nu înseamnă altceva decât suprimarea şi improprierea absolută a oricărei premise, suspendarea exteriorităţii şi a inadecvărilor cu sine. În orice altul, el se regăseşte afirmativ numai pe sine.
În acest context, spiritul suprimând orice exterioritate în propria sa idealitate şi universalitate, „el poate face abstracţie de tot ce este exterior şi de propria sa exterioritate, de însăşi fiinţa sa faptică; el poate suporta negaţia nemijlocirii sale individuale, durerea infinită, adică se poate conserva în această negativitate, afirmativ, fiind astfel identic pentru sine.“ [*]*
Această libertate a spiritului nemijlocit este una doar în sine, negativă. El trebuie să o umple cu conţinutul producerii de sine, dând o realitate efectivă şi veritabilă formelor conţinute în sine, dar, acum, trecute prin filtrul superior al libertăţii sale, al universalităţii în deplină egalitate cu ea însăşi. Pe temeiul libertăţii sale, cucerită prin experienţa conştiinţei, el creează premisa apariţiei ştiinţei de sine.

*

*   *

Spiritul ca atare se constituie după ce, în prealabil, în antropologie, el a depăşit forma universalităţii substanţiale a

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 23.

sufletului, simplu şi nediferenţiat în el însuşi, punând distincţii între fiinţa sa şi universalul său (ce-i drept, foarte palid la început, mai mult reamintit – în sens platonician), creând astfel premisa suprimării lor, respectiv a constituirii unui universal eliberat de povara unilaterală a fiinţei sale. Universalul fiinţează acum pentru sine şi are fiinţa sa pe cât de determinată, pe atât de mult suprimată în sine. Acest universal nu reprezintă altceva decât apariţia eului care „se intuieşte în altul său pe sine însuşi şi este această intuire de sine“.[*]*

Elementul de care se delimitează eul – fiinţa sa – el îl are în sine şi totodată este pus într-un mod exterior, deşi el încă nu ştie acest lucru, la început. Această relaţie ce se constituie în genere între eu şi lucru, prin determinarea lor progresivă, impusă de conceptul lor comun ce lucrează în ele, constituie fenomenalitatea spiritului. În fenomenologie, eul este numai apariţie în altul, dependenţă de celălalt. Fără celălalt, nu s-ar putea spune ce este eul. Deşi este universal reflectat în sine, el este, la început, încă subiectiv şi nedeterminat. El vede lucrul ca dat, exterior lui, nu ştie că este pus de catre el (de spiritul lui).

Kant tratează spiritul în această manieră fenomenală. Pentru el, dincolo de eu, există, la fel de independent, un lucru în sine pe care nu-l poate suprima niciodată. El poate stabili o relaţie reflexivă cu lucrul, dar nu-l poate impropria într-un mod absolut. Raţiunea lui Kant este doar regulativă – pune doar o ordine subiectivă în lucruri, dar nu şi constitutivă – ordinea nu este propriu-zis a lucrurilor în ele însele.

Eul se constituie ca certitudine absolută a fiinţei sale numai prin această identitate specială care cuprinde în sine atât diferenţa dintre eu şi lucru, cât şi unitatea lor. „Conştiinţa este contradicţia independenţei celor două laturi şi a identităţii lor, în care ele sunt suspendate.“[*] *[*] Această identitate a unităţii şi a diferenţei lor, pusă în mod afirmat, va naşte o determinaţie superioară, prin care se va reconsidera relaţia eului cu lucrul din perspectiva unui universal care în altul său este perfect

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 202.

[**] [*] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 205.

reflectat în el însuşi şi care are conştiinţa deplină a acestei reflectări. Prin această abordare, orice moment particular al relaţiei lor este trimis la unitatea întregului din care face parte şi care – doar el – poate să o confirme ca parte şi, totodată, ca purtătoare în sine a întregului. De asemenea, prin compararea limitei părţii cu nelimita întregului ei, se evidenţiază modul în care partea se depăşeşte pe sine în momentul ei următor, mai apropiat de forma ideală a conceptului ei.
La început însă, opoziţia pe care eul simplu o pune lucrului său este formală, fără vigoare conceptuală. De aceea, pe cât de absolută este certitudinea lui de sine, pe atât este de subiectivă şi nedeterminată, la început. Certitudinea de sine a eului, pe parcursul mijlocirii sale cu un conţinut din ce în ce mai determinat, trebuie să devină certitudine obiectivă, adică eul trebuie să-şi retragă subiectivitatea abuzivă din lucru şi să-l lase pe acesta să-şi dea singur determinaţiile, dinlăuntrul lui, constituindu-se treptat într-o totalitate asemenea celei a eului. Pentru aceasta este necesar: „Să-ţi scufunzi libertatea în conţinut, să-l laşi să se mişte liber prin natura lui proprie, prin sinele care este al său, şi să contempli această mişcare. Fără incursiuni în ritmul imanent al conceptului.“[*]*
Când cele două totalităţi vor fi perfect reflectate una în cealaltă – pentru că, în sine, ele sunt una şi aceeaşi – acordul dintre ele va fi obiectiv, respectiv certitudinea eului va deveni una obiectivă, iar lucrul va deveni al ei potrivit întregii lui naturi veritabile.
Dacă eul nu are negaţia de sine pusă afirmativ în el, acesta nu poate pune infinitul ca infinit, ci doar ca o proiecţie finită a limitei sale. Infinitul astfel produs este unul finit. Într-adevăr, eu sunt cel ce pune infinitul, dar dacă nu sunt suprimat în acesta, ca eu singular, acesta va purta determinaţia univocă a finitudinii mele. Aparenţa de a renunţa la finit, indicând infinitul nu este altceva decât o afirmare ipocrită a eului finit, speculându-l exterior şi nelăsându-se pătruns de dimensiunea ecstatică a acestuia. Infinitul produs de eul subiectiv este mai mult o prelungire şi exacerbare a propriei vanităţi şi mai puţin

[*] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 39.

un infinit produs prin nevinovăţia dăruirii de sine acestuia – singura premisă ce-i poate garanta autenticitatea şi obiectivitatea. Hegel sancţionează acest mod de gândire în felul următor: „În loc să se ocupe cu lucrul, o atare cunoaştere este dincolo de el; în loc să zăbovească în lucru şi să uite de sine în el, o astfel de cunoaştere caută totdeauna să prindă altceva şi rămâne mai degrabă la ea însăşi decât este în lucru şi decât se dăruieşte acestuia."[*]*

Negativitatea eului subiectiv este doar una abstractă, firavă, lipsită de virtuţi metanoice. Ea nu este suficient determinată pentru a produce un infinit obiectiv. Eul finit trebuie să se nege nu doar abstract, indicând infinitul dincolo de el, ci abandonându-se aceluia pe care îl indică şi care – ca infinit – trebuie să fiinţeze în şi prin el însuşi şi nu doar ca o anexă facultativă sau contingentă a eului. Dimpotrivă, tocmai în virtutea infinităţii sale veritabile, ce subzistă absolut prin ea însăşi, eul finit apare doar ca moment suspendat al eului infinit.

Eul trebuie la un moment dat să renunţe la singularitatea sa subiectivă şi să devină eu universal. Acest lucru se întâmplă doar dacă eu, ca finit, pentru a fi pe măsura infinitului pe care îl indic, îmi neg singularitatea mea (aceea care pune infinitul) – deci neg negaţia – pentru a fi una cu infinitul.

„Gândind, eu renunţ la particularitatea mea subiectivă, mă adâncesc în lucru, las gândirea să se mişte liber; şi gândesc prost când adaug ceva de la mine." [*]* [*] De-abia acum infinitatea va fi cu adevărat obiectivă şi afirmată ca atare, iar eul va rupe lanţurile finitudinii sale, devenind universal. Ambele îşi corespund aici.

Gândind abstract despre infinit, eu sunt încă subiectiv. Gândind însă ceea ce eu pun în el (gândind, aşadar, gândul lui) relaţia mea cu el, ca particular, este înlăturată şi mă raportez obiectiv la el. Ceea ce eu pun în el este suprimarea particularităţii mele. Dacă nu suprim în mine nimic atunci când pun infinitul,

---

[*] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 10.

[**] [*] G.W.F. Hegel, *Logica*, p. 77.

punerea lui este tautologică, mă pun tot pe mine în el ca particular, infinitul astfel obţinut fiind unul părelnic, afectat de subiectivitatea mea egotică. Eul trebuie să se recunoască în ceea ce pune, dar dacă reflectarea infinitului în eul finit nu-i produce acestuia o lărgire a sinelui său, pentru a fi adecvat primit în el, eul are un raport subiectiv unilateral, deformat, cu infinitul. El nu pune ceea ce crede că pune.

În zadar eul finit pune un infinit, dacă acesta nu este lăsat să lucreze liber şi sporitor în eu, dacă nu este lăsat să-şi producă singur determinaţiile în acesta. Indicând infinitul, trebuie să te scufunzi în el şi să fii aidoma conţinutului său: în altul său (finitul), la sine însuşi. „Infinitatea adevărată este cea care nu stă în faţa lucrului în mod unilateral, ci conţine în ea însăşi finitul ca un moment."[*]* De aceea, eul trebuie să se dedubleze într-un eu particular şi unul universal. Doar eul universal poate pune infinitul într-un mod adecvat şi obiectiv. În acest caz, cel ce pune realizează că este pus de cel pe care îl pune, adică este moment al lui. Eul finit ştie despre sine că este finit, dar şi că aparţine în mod esenţial universalului, de aceea tot ce este particular şi accident în eu trebuie să dispară, rămânând doar universalul lui. Pentru a fi cu adevărat el însuşi, eul trebuie să se comporte ca un element universal. Această calitate a lui se regăseşte de-abia în infinitul pus obiectiv, pentru sine, şi nu doar ca o prelungire tautologică a eului finit.

Eul finit, o mai spunem o dată, trebuie să se lase determinat de lucrul pe care îl indică. El nu trebuie să se păstreze ferm şi rigid la sine, ci trebuie să se piardă sporitor în lucru, devenind una cu el. Abandonul în lucru se face prin periclitarea deliberată a eului, prin dăruirea întreagă de sine acestuia, preluând determinaţiile lui din cea mai pură interioritate a sa. Acesta îţi va returna eul modificat, dar, astfel pus, el este în totală adecvare cu lucrul pe care îl indică, producând şi obiectivitatea lui.

Alterarea eului în lucru nu-i periclitează în mod esenţial fiinţa, pentru că, în virtutea unităţii sale transcendentale, „eul se întoarce din orice mod determinat în libertatea nelimitatei

---

[*]G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 34.

egalităţi cu sine însuşi.“[*]*[*] Alterarea sa este necesară şi face parte din constituţia sa originară. Eul îşi construieşte universalitatea prin alterarea sa continuă în lucru şi prin suprimarea acestei alterităţi, care îi întoarce eul cu o „pradă“ ce-i produce conţinutul şi îi configurează esenţa.
Atâta vreme cât eul nu are putere de a-şi altera viguros substanţa, respectiv de a pune negaţii radicale în sine – trimiţând în lucru un recuperator al sinelui său – el este închis în capsula finităţii sale, este înţepenit în nemijlocirea egoităţii sale, de care nu se poate delimita; este propriul lui ostatic. Între eu şi lucru s-a creat un hiatus. Eul nu mai ajunge la lucru, el nu mai poate ieşi din sine. El doar reflectează asupra lucrului ca asupra unui dat exterior, cu o gândire care, ea însăşi, îşi este sieşi exterioară. Când indică infinitul, el îl speculează gratuit şi nefertil, cultivându-şi de fapt propria suficienţă, sau fiind doar un exerciţiu gol al subiectivităţii sale. Sub aparenţa unei mari generozităţi, el se autoflatează, rămânând închis în particularitatea vanităţii sale. El nu are acces real la lucru, acesta nu i s-a revelat ca alter al său. În orice direcţie ar merge, el dă doar de sine, dar în forma săracă a particularităţii sale. El nu se poate desprinde de sărăcia subiectivităţii sale, ci rămâne prizonierul ei infinit; nu are încă puterea abstractă a negaţiei de sine.
Eul finit fiind o negaţie a eului infinit, negaţia lui de sine s-ar converti în fapt într-o negare a negaţiei, afirmându-se ca infinit, adică corespunzător lucrului pe care îl indică. Aici lucrul infinit îşi primeşte obiectivitatea sa, iar eul devine universal; sunt două totalităţi dezvoltate ce au aceeaşi identitate.
În cazul eului finit, gândirea nu-i devine acestuia substanţa fertilă care să-l deschidă spre sinele său autentic, ci rămâne doar simplu atribut şi instrument al egoităţii sale. Gândirea este arestată de către eu şi pusă în slujba arbitrară a subiectivităţii sale. Eul nu revine la sine îmbogăţit cu conţinutul gândirii sale, acesta nu-i sporeşte substanţa. Eul speculează infinitul doar pentru a-şi afirma disimulat propria finitudine; el nu şi-l asumă

[*] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii*, p. 580.

liber şi adecvat în substanţa sa pentru a-l consacra ca infinit, într-o totalitate determinată în care, pe de o parte, este perfect preluat şi reflectat şi faţă de care, pe de altă parte, subzistă ca o totalitate distinctă şi independentă.

*
*   *

La Hegel, trecerea certitudinii subiective în certitudine obiectivă se desfăşoară prin mijlocirea momentelor spiritului. Acestea sunt următoarele:

1. **Conştiinţa** – aceasta sesizează lucrul ca nemijlocit şi independent. Ceea ce ea găseşte în lucru este expresia interiorităţii sale care – am văzut – există în forma unui universal care se raportează încă abstract la sine. Ea nu ştie că lucrul este pus de către ea, prin mijlocirea conceptului ei.
2. **Conştiinţa de sine** – eul sesizează interioritatea sa şi face din aceasta obiect propriu al său. În orice lucru pe care-l găseşte, el are cunoştinţă de sine. Această unitate a eului şi a lucrului se află în conştiinţa de sine doar abstract, în sine. Conştiinţa şi conştiinţa de sine mai păstrează încă urma distincţiei dintre ele, nu sunt încă umplute una cu cealaltă, formând o unitate plină şi afirmată. Aceasta este doar o unitate negativă, nedeterminată.

Totuşi, conştiinţa de sine fiind rezultat al devenirii conştiinţei, nu trebuie să piardă funcţia acesteia de a pune lucrul ca exterior, de aceea ea trebuie să-şi determine identitatea cucerită la obiectivare.

Formal, conştiinţa de sine are acum atât funcţia conştiinţei – de obiectivare a subiectului, cât şi pe cea de interiorizare a ei însăşi – de subiectivare a obiectului. Acestea trebuie făcute să-şi corespundă după temeiul afirmat al conştiinţei de sine, care nu este altceva decât raţiunea.

3. **Raţiunea** – aceasta apare abia atunci când identitatea subiectului (eului) şi a obiectului (lucrului) este total dezvoltată în conştiinţa de sine, constituindu-se într-o universalitate în care, ca moment, fiecare este egal suprimat şi conservat în celălalt. Eul şi lucrul nu mai sunt acum elemente individuale, ci – fiindcă au alteritatea afirmată în ele însele – fiecare din ele este o totalitate. Raţiunea, aşadar, este identitatea a două totalităţi complet reflectate una în cealaltă, şi numai de aceea ea se poate pune în forma obiectului – ca substanţă absolută şi în forma subiectului – ca ştiinţă despre sine însăşi.

La început, raţiunea este doar formală şi abstractă, nefiind complet determinată prin conceptul ei, de aceea unitatea cu substanţa sa se consumă doar la nivel de indicare a certitudinii reprezentării raţiunii cu obiectul ei: „Unitatea aceasta este temeiul a ceea ce […] trebuie numit doar just. Justă este reprezentarea mea în virtutea simplei concordanţe cu obiectul – chiar dacă acesta corespunde extrem de puţin conceptului său şi nu are deci aproape nici un adevăr. Numai când conţinutul adevărat îmi devine obiect, inteligenţa mea dobândeşte, în sensul concret, semnificaţia raţiunii.“ [*]*

Raţiunea care, în virtutea adevărului conţinut în ea, se determină la cunoaştere, este **Spiritul** care, fiind unitatea absolută a eului şi a lucrului, nu poate începe altfel decât de la sine, de la propriul său conţinut. Cuprinzând în sine toată obiectivitatea, raportarea la sine este singurul lui raport cu putinţă; de aceea el trebuie să-şi suprime nemijlocirea sa, acţiune care nu înseamnă revenirea la distincţiile care îl alcătuiau şi din care provine, ci o determinare a conţinutului său după noile sale repere constitutive, de „cunoaştere a totalităţii substanţiale – care nu este nici subiectivă, nici obiectivă.“ [*]* [*]

---

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului,* p. 236.

[**] [*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului,* p. 237.

În forma sa nemijlocită, spiritul nu este încă adecvat conceptului său. El este ştiinţă raţională, poate crea un raport omogen şi determinat cu obiectul său, dar el nu are conştiinţa deplină, dezvoltată, a acestui principiu. Spiritul are ştiinţă că în obiect se găseşte şi se recunoaşte numai pe sine, dar el nu a pus această unitate cu obiectul într-un mod manifest şi determinat. Unitatea raţiunii trebuie să revină asupra lucrului pentru a-l curăţa de orice urmă de accident, finitudine sau exterioritate, determinându-l astfel ca totalitate obiectivă raţională. Întregul revine asupra părţii pentru a-i da forţa şi caracterul său. O dată curăţat de contingent, lucrul va reflecta raţiunea în forma în care ea se află nemijlocit în lucru. Privind lucrul, raţiunea se priveşte numai pe sine; ea a devenit propriul ei obiect. Acesta este momentul când ea primeşte ştiinţă despre sine ca ştiinţă. Ea ştie că ştie, suprimându-şi astfel presupoziţia şi livrându-se liber sieşi în vederea unui sine mai apropiat de conceptul său. Spiritul ce are această raţiune ştie că conţinutul cunoştinţelor obţinute de el are atât obiectivitate, cât şi că, totodată, este al său, ca subiectiv.
Acesta este **Spiritul teoretic**: – acţiunea de a depăşi unilateralitatea subiectivităţii eului prin primirea lucrului în el, respectiv de a umple certitudinea de sine a eului, la început abstractă şi subiectivă, cu această obiectivitate. Spiritul teoretic nu vrea altceva decât să cunoască lucrul aşa cum este, vrea adevărul lui.
Prin faptul că raţiunea nu are alt conţinut decât pe ea însăşi, propriile ei determinări fiind conţinutul imanent al formei, ea este eliberată complet de relaţia fenomenologică cu lucrul, fiind raţiune (subiectivă) ce se cunoaşte pe sine (ca obiectivă). Prin aceasta, circumscriindu-şi forma determinată în care a fost prinsă – prin anularea presupoziţiilor sale – ea este numai la sine. Această ajungere a sa din urmă o consacră în forma a două totalităţi independente:

1. Raţiunea devenită – cea care şi-a devenit sieşi sub rigoarea unei necesităţi exterioare.
2. Raţiunea care pune devenirea – când raţiunea devenită a ajuns la sine necesitatea ei a dispărut,

nemaiavând nici un fel de utilitate productivă. În acest punct de identitate a raţiunii cu ea însăşi, necesitatea intrinsecă şi impersonală îi devine absolut intimă, transformându-se în libertate a sa. Ba mai mult chiar, ea va arăta că presupoziţia raţiunii devenite a fost pusă tocmai de libertatea ei, care nu este altceva decât libera voinţă de sine. De aici rezultă că raţiunea îşi devine obiect sieşi numai pentru că, originar, există o voinţă de sine care o premerge: **Spiritul practic**.

Ceea ce raţiunea atinge în punctul culminant al devenirii sale (spiritul teoretic) este o determinaţie a realităţii care, originar, îi preexistă şi o predetermină (spiritul practic). După ce raţiunea află că are în sine întreaga bogăţie a substanţei şi că, totodată, are putinţa ştiinţei acesteia, ea vrea, fiind voinţă liberă de sine, eliberată de propria sa devenire, să pună această potenţă a sa în obiectivare. Ea ştie că, ideal, ea este cea care pune în obiect propriul ei conţinut. Dar ea vrea să facă acest lucru şi în mod real, prin mijlocirea libertăţii sale. Ea se vrea pe sine, vrea să-şi producă propria libertate, dar aceasta trebuie să primească un conţinut pe care ea îl produce, în mod real şi în întregime acum, şi care în forma sa veritabilă trebuie să reflecte universalitatea libertăţii care îl produce.

Până să ajungă însă ca voinţa (propria determinare de sine a raţiunii prin libertate şi nu prin necesitate) să-şi realizeze conceptul determinat al libertăţii sale, ea trece printr-o succesiune de inadecvări care, aidoma spiritului teoretic, vor fi suprimate, dar şi conservate totodată în conceptul ei. Fără aceste inadecvări, imanente dezvoltării conţinutului său, ea nu-şi poate produce libertatea autentică. Ea are nevoie de aceste limitări pentru a se constitui ca libertate pură, în întregime determinată. Aceasta se va întâmpla doar atunci când voinţa de sine va trece de la forma nemijlocirii sale subiective la un conţinut universal care să reflecte libertatea sa întreagă, eliberată de orice imixtiuni subiective.

Întrucât, după cum am arătat, voinţa îşi dă ea singură conţinutul, ea întreţine un raport de libertate cu ea însăşi, dar, la început, acest raport este abstract şi formal. Ea nu pune

dintru început, nemijlocit, întregul bogăţiei sale lăuntrice – ca totalitate determinată a momentelor sale – în conţinutul pe care-l produce. Ea păstrează cerinţa libertăţii în raport cu sine însăşi, dar libertatea ei nu are încă un conţinut deplin determinat şi elaborat; ea nu reflectă încă libertatea absolută a voinţei de sine.

La început ea păstrează, restrictiv, urma aceluia din care provine, fiind încărcată cu o subiectivitate imanentă. Aceasta se reflectă în felul în care voinţa, dorindu-se numai pe sine, se pune în forma unui raport subiectiv şi arbitrar, lipsit încă de conştiinţa momentelor determinate care o constituie şi care îi produc întregul libertăţii sale. Anume, ea se vrea pe sine în forma nemijlocirii subiective care-şi produce singură conţinutul, dar într-o modalitate care dezvoltă doar egoitatea, accidentalul şi finitudinea sa.

Dacă în spiritul teoretic raţiunea urmărea înţelegerea şi interiorizarea lumii aşa cum este ea, în spiritul practic, raţiunea volitivă, având în sine întreaga bogăţie a substanţei lumii, se va exterioriza şi va preface lumea în ceea ce ea trebuie să fie, potrivit libertăţii sale care îi constituie sinele.

Această diferenţă între spiritul teoretic (raţiunea devenită) şi spiritul practic (raţiunea care a pus devenirea) este expresia unilaterală a unei aceleiaşi identităţi, pusă atât în geneza şi fenomenalitatea ei, precum şi în forma libertăţii sale, când ea se vrea liberă pe sine. Această identitate pusă afirmativ este **Spiritul liber,** unde cele două unilateralităţi ale sale au fost depăşite, şi unde libertatea voinţei este produsă ca atare, ca universală. Aici raţiunea a scăpat de orice opoziţie şi de orice condiţionare unilaterală a acţiunii sale; ea porneşte numai de la sine, dar nesuprimând pe altul pentru a pune scopul său, ci punându-se pe sine în obiect după rigorile universale ale libertăţii sale. Raţiunea, în sfârşit, produce raţiunea, şi nu doar imagini deformate ale acesteia.

Recapitulând, vom observa că spiritul teoretic este procesul autoconstituirii raţiunii – raţiunea devenită, spiritul practic este raţiunea ce pune această devenire îndărătul ei şi care, ca raţiunea devenită, se determină la acţiune în vederea producerii ei însăşi, ca ieşire din sine a întregii sale bogăţii lăuntrice.

Această raţiune care se vrea pe sine, fiind temeiul devenirii sale:

1. Are în sine toată istoria devenirii sale, toate elementele care o constituie.
2. Nu are nimic anterior ei care să o determine, fiind propria ei apariţie în sine, pe care ea a pus-o şi pe care apoi a suprimat-o. Se va vedea, totuşi, că această libertate a spiritului practic de a-şi comanda propria sa constituire (ca spirit teoretic) şi ulterior de a-şi exterioriza bogăţia întregii sale substanţe (ca spirit practic), este o libertate care nu este încă a lui, ci îi este dată spre administrare de o instanţă străină, transcendentă, pe care la început nu o poate cuprinde decât negativ.

Spiritul liber, ca unitate a spiritului teoretic şi a celui practic, reprezintă acel moment al raţiunii când autodeterminarea ei este pusă într-o formă împlinită, când ceea ce este pus reflectă deplin pe cel care pune. Raţiunea îşi pune deplin esenţa în produsul său, ea îşi produce libertatea în forma cea mai pură, nu mai este doar „simplu impuls ce îşi cere satisfacerea, ci caracterul – conştiinţa spirituală devenită fiinţă fără impuls“ [*]*
Raţiunea îşi pune universalul ei în forma care îl reflectă întreg; ea produce de acum, lucruri şi scopuri generale, neafectate de impulsul nemijlocit al dorinţei sale egotice. Raţiunea vrea să imprime lumii propria sa esenţă şi nu doar forme nedezvoltate ale acesteia (voinţe singulare). Ea vrea să se pună ca lege, ca gen, împlinindu-şi astfel conceptul.

Ceea ce constituie, totuşi, finitudinea acestui moment – al spiritului liber realizat – este faptul că generalul său este doar unul formal. Raţiunea resimte impersonalul şi nedeterminarea libertăţii ei primare, resimte lipsa conţinutului ei infinit, singurul care poate subzista prin el însuşi, necondiţionat. Fiind reflexul libertăţii raţiunii, generalul produs de aceasta va fi încărcat cu formalismul acesteia. Libertatea voinţei de determinare trebuie să aibă un temei care să-i ordoneze şi să-i

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 313.

dezvolte conţinutul pe care ea îl are numai în sine, ca predispoziţie. Problema este însă: cum poate raţiunea să-şi determine libertatea fără a-i compromite conceptul? Ce poate fi mai liber decât libertatea însăşi? Trebuie să fie un temei al libertăţii dincolo de libertate pe care, totuşi, pe o latură, ea îl pune şi care, doar aşa, este sursa determinărilor ei posibile. Acest lucru înseamnă pentru conştiinţa raţională că nu adevărul este în ea, ci ea este în adevăr. Raţiunea este cuprinsă de o realitate mai vastă care îi constituie sinele şi care nu se mai lasă determinată categorial.
Această recunoaştere de către raţiune a unui element care îi domină autonomia şi este directorul libertăţii sale – dar care nu este unul străin de ea, ci dimpotrivă, este sinele ei mai adânc – constituie încheierea şi împlinirea spiritului subiectiv, concomitent cu prima apariţie a spiritului obiectiv. Raţiunea şi-a epuizat întreaga subiectivitate, a dispărut orice urmă de accident sau inadecvare la ea însăşi. Acesta este momentul când raţiunea se poate pune ca obiectivă, desprinsă liber de sine, ca idealitate a realităţii sale nemijlocite, indicând ea însăşi o nouă realitate care, originar, o precede.
În ceea ce priveşte trecerea de la spiritul subiectiv la cel obiectiv, trebuie subliniat încă o dată că temeiul raţiunii ce-şi produce singură realitatea este tot o inteligenţă, care îi preexistă şi care o predetermină.
Important de sesizat aici sunt următoarele:
Inteligenţa care determină raţiunea liberă este, pe o latură, tot o producere a raţiunii însăşi
Totuşi, această producere a raţiunii libere – faptul că ea pune inteligenţa ca determinând-o – este numai o condiţie negativă a acesteia, pentru că acea acţiune a inteligenţei nu poate fi explicată prin raţiunea însăşi. Raţiunea (spiritul subiectiv) este precedat, originar, de condiţia ei negativă (spiritul obiectiv). Raţiunea va fi, pe de o parte, ca şi mai înainte, complet închisă în sine. Totuşi, ea nu va mai fi cauza directă a acelei acţiuni a inteligenţei, ci va conţine doar condiţia negativă a acesteia.
În continuare, voinţa, ca unitate împlinită a voinţei generale şi a celei singulare, trebuie să umple realitatea lumii cu conţinutul ei interior, astfel încât ea trebuie să găsească peste tot în lume

raţiune din raţiunea ei. Libertatea spiritului obiectiv, fiind la început doar principiu al acesteia, va pune generalul ei ca lege, ca realitate juridică. Ulterior, prin determinarea sa, ea se va dezvolta primind un conţinut din ce în ce mai universal şi concret, respectiv îşi va obiectiva succesiv o realitate morală şi una etică, ce va culmina cu apariţia Statului, ca „substanţa etică ajunsă la conştiinţă de sine“.[*]*

Ceea ce în spiritul liber era libertate, în spiritul obiectiv, ca realitate a unei lumi ce trebuie construită prin universalii raţiunii, devine necesitate sau sistem al determinărilor libertăţii. Când această libertate îşi va primi realitatea veritabilă, aceasta va fi în stare – ca una ce şi-a primit conţinutul adecvat – să-şi sesizeze cu acuitate limita, adică faptul că libertatea sa este una pusă de o inteligenţă care este atât în ea, cât şi dincolo de ea. Acest „dincolo de ea“ nu este, cum poate părea, un element străin ei. Acesta nu i se alătură într-un mod exterior şi nu acţionează asupra ei ca un corp străin, ci dimpotrivă, face parte din constituţia originară a eului ca o dată cu singularitatea sa să fie pus pentru el şi transcendentul lui. În alţi termeni spus: ceea ce este dincolo de eu este tot eul însuşi, dar într-o formă care corespunde conceptului său, de unitatea a diferenţei originare care „în altul său este la sine însăşi“. Sau, la nivel de reprezentare religioasă, aceasta înseamnă că îl cunosc pe Dumnezeu ca fiind adevăratul meu sine. Hegel o spune chiar mai explicit: „Dumnezeu este Dumnezeu numai întrucât el se ştie pe sine însuşi; ştiinţa de sine a sa e, mai departe, conştiinţă de sine a sa în om, şi ştiinţa despre Dumnezeu a omului, care duce mai departe la cunoaşterea de sine a omului în Dumnezeu.“ [*]*

Există, dar, o unitate întrepătrunsă a eului şi a transcendentului său, dar aceasta nu poate fi sesizată decât cu ajutorul raţiunii speculative, singura care – având mobilitatea infinită a conceptului – nu are limite, putând pătrunde orice conţinut ce are în sine negaţie, determinaţie. Căci „unde nu există determinaţie, nu este posibilă nici o cunoaştere. Lumina pură =

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 344.

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 385.

întunericul pur.“ [** *] (*versus* teologia raţională a vechii metafizici care îl concepea pe Dumnezeu după reprezentări lipsite de necesitate, fapt ce făcea de neconceput o cunoaştere deplină a lui Dumnezeu, neexistând nici un fir comun-călăuzitor între eul care gândeşte şi Dumnezeul care există) Determinaţia lui Dumnezeu există în eu, de aceea acesta îl poate reconstitui. Faptul excepţional care se întâmplă aici este că, pe parcursul reconstituirii lui Dumnezeu, forma eului însuşi se schimbă după determinările acestuia, fiind astfel afectat în mod absolut de acţiunea sa. Pe parcursul căutării şi determinării lui Dumnezeu, eul însuşi se revelează sieşi, iar Dumnezeu îşi primeşte esenţa obiectivă, atât ca realitate independentă, veşnică, cât şi ca substanţă universală „revenind şi revenită la sine“.

Hegel atrage atenţia asupra importanţei religiei ca temei al statului şi al realităţii etice. Ele nu trebuie să subziste separat şi indiferent, ca două realităţi paralele, alăturate exterior. „Substanţialitatea eticului însuşi şi a statului este religia. […] Întrucât religia este conştiinţa adevărului absolut, urmează ca ceea ce trebuie socotit ca drept şi ca dreptate, ca datorie şi ca lege, adică ceea ce trebuie să aibă valoare de adevăr, în lumea voinţei libere, nu este valabil decât întrucât se împărtăşeşte din adevărul absolut, este subsumat sub el şi decurge din el.“ [**] (după cum se vede, ideea **Republicii** lui Platon este total transparentă aici)

Cu aceasta, implicit, el face trecerea de la spiritul obiectiv la spiritul absolut – cel ce produce universalul – ca temei al lui. Spiritul absolut este unitatea afirmată a spiritului subiectiv şi a celui obiectiv. Prin faptul că el indică obiectivitatea spiritului ca fiind pusă de el, spiritul absolut recuperează subiectivitatea sa iniţială, dar îmbogăţită acum cu obiectivitatea sa. El este în sine spirit absolut liber, reuşind să împace realitatea sa cea mai elaborată (statul) cu spiritul său cel mai adânc (religia, filosofia). Spiritul absolut având un raport perfect transparent cu propria-i esenţă, prin activitatea sa eliberează formele sale

[** *] G.W.F. Hegel, *Logica,* p. 98.

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 367.

unilaterale către punctul în care acestea sunt unite şi coincid: adevărul absolut care se ştie pe sine.

Problema care se iveşte aici este următoarea: cum reuşeşte raţiunea să împace libertatea sa plină cu faptul că aceasta este pusă, dată sieşi spre administrare de o instanţă mai presus de libertatea sa. Ne întrebăm încă o dată: ce poate fi mai liber decât libertatea însăşi? Această libertate dincolo de libertate pare a-i ştirbi raţiunii supremaţia universală, interzicându-i orice încercare de a suprima o libertate mai mare şi mai adâncă decât ea, care o precede originar şi o întemeiază. Pare a fi imposibil raţiunii impropriereea unei realităţi mai adânci şi cuprinzătoare decât ea, singura alternativă fiind doar aceea de a se livra ea însăşi acesteia, ca înspre temeiul ei. În acest caz ştiinţa raţiunii se converteşte în revelaţie; ea consimte unei înstrăinări care îi consacră şi sporeşte fiinţa, ca liberă. Această instanţă ce o premerge şi o face cu putinţă nu poate fi cuprinsă şi determinată cu raţiunea strict categorială, ci doar cu raţiunea speculativă, singura în stare să conserve un raport afirmativ cu alterul (negativul) ei.

Chiar dacă este rezultatul unei inteligenţe care o predetermină, raţiunea speculativă poate converti şi întoarce această înstrăinare originară de sine, într-un inteligibil al ei propriu, din care face fiinţă a sa. Ea ştie că este predeterminată, dar are un raport liber cu această predeterminare; acesta nu o încorsetează şi nu o siluieşte. Dimpotrivă, tocmai arsenalul ei rigorist-silogistic o livrează acestei inteligenţe care o transcende şi care îi este sursa şi originea. Libertatea sa este una primită în dar şi ea ştie acest lucru. De aceea înstrăinarea ei va fi una deliberată, consimţită, în care ea va rămâne identică sieşi. Substanţa ei nu slăbeşte şi nu se alienează prin înstrăinare, ci primeşte noi vigori ontologice. Această identitate care conservă atât realitatea celui care se livrează în deplină libertate, cât şi pe cea a destinatarului acestei livrări (spiritul absolut – în filosofie, Dumnezeu obiectiv – în religie) este identitatea absolută, unde cei doi termeni ai ei au atât independenţă absolută fiecare, cât şi – paradoxal – fiecare trăieşte numai prin celălalt.

Încercăm în continuare să dăm câteva indicii lămuritoare privind trecerea ştiinţei raţiunii în revelaţie de sine. După cum indică însăşi acţiunea raţiunii, ea se precede pe sine printr-o instanţă (inteligenţă) care, de-abia ea, îi produce acesteia revelarea de sine. Revelarea de sine a raţiunii înseamnă mai mult decât ştiinţa raţiunii şi este temeiul acesteia. Surprinzător este faptul că, fenomenologic, însăşi ştiinţa raţiunii pune premisa revelării de sine; ea consimte unei revelări de sine printr-un element care o depăşeşte, dar care, totodată, este numai al ei. Revelaţia de sine nu se altoieşte în mod exterior pe substanţa ei, ci este conţinută în sistemul determinărilor libertăţii sale. „[…] căci spiritul nu se pierde în acest altul, dimpotrivă, el se conservă şi se realizează în acesta, îşi imprimă într-însul interiorul său propriu, face din «celălalt» o existenţă care îi corespunde lui, ajungând aşadar, prin această suprimare a altului, a distincţiei sale determinate, la fiinţarea concretă pentru sine, la revelarea sa determinată, sieşi. În «altul», spiritul se revelează astfel doar pe sine, propria lui natură; aceasta constă în revelaţia de sine; revelarea de sine este de aceea însuşi conţinutul spiritului şi nu oarecum o formă adăugându-se din afară la conţinutul lui; prin revelaţia sa, spiritul nu relevă prin urmare un conţinut deosebit de forma sa, ci forma sa, care exprimă întreg întregul conţinut al spiritului, adică propria sa revelare de sine. Formă şi conţinut sunt aşadar, în spirit, identice una cu alta.“ [*]*

În cazul de faţă, deşi predeterminarea raţiunii are un caracter mai originar decât al libertăţii sale, „altul“ ei fiind mai bogat ontologic decât aceasta, mecanismul şi rezultatul revelaţiei îşi păstrează eficacitatea, ba chiar, de-abia cu acest moment, forma şi conţinutul ei sunt perfect întrepătrunse şi puse în forma lor dezvoltată: „Spiritul absolut se înţelege pe sine ca fiind el însuşi cel care pune fiinţa, cel care produce pe «altul» său […], aşa încât acest «altul» îşi pierde orice altă aparenţă de independenţă faţă de el, încetează cu totul să mai fie o limită pentru el şi apare numai ca fiind mijlocul prin care spiritul ajunge la fiinţare-pentru-sine absolută, la unitatea absolută a

---

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 25.

fiinţei-sale-în-sine şi a fiinţei-sale-pentru-sine, a conceptului său şi a realităţii sale." ** *

Acel ceva ce depăşeşte eul raţional face parte din propria lui substanţă, de aceea acţiunea acestuia asupra eului este de fapt o acţiune a sinelui său faţă de sine, iar aparentul raport de determinare unilaterală între eu şi originea sa autonomă, se converteşte într-unul de libertate plină şi vie în care orice esenţă străină este îndepărtată din eu. Temeiul originar al eului este mai cuprinzător decât libertatea sa, dar ceea ce este necesitate (determinaţie) originară în el, este libertate pentru cel ce o pune astfel, de aceea raportul eului raţional cu ceea ce-l întemeiază, derulându-se în interiorul aceleiaşi identităţi, este negat ca fiind unul exterior şi străin şi este pus într-un mod afirmat, ca negare a negaţiei. În predeterminarea sa, eul se recunoaşte cu libertatea neştirbită.

Faptul că raţiunea se livrează deliberat instanţei care o transcende nu-i afectează sau distruge reperele identităţii şi realităţii sale, ci dimpotrivă, tocmai acestea fac cu putinţă acţiunea livrării ca atare. Faptul că eul raţional renunţă la sine nu produce sărăcirea sa, ci dimpotrivă, plenitudinea sa ideală, absolută. Doar renunţând la sine, şi ştiind bine noima acestui lucru, el ajunge cu adevărat la sine. Condiţia pentru abandonul productiv în celălalt este deplina libertate interioară care, numai aceasta, poate recunoaşte în celălalt forma mai plină în care ea trebuie să se dezvolte şi care îi va asigura, în continuare, garanţia libertăţii sale. Eul raţional nu are dreptul de a renunţa la sine până când forma sa cea mai dezvoltată nu indică acest lucru, în deplin acord cu exicentele sale constitutive. Libertatea raţiunii, singura, îşi indică sursa şi temeiul, precum şi felul raportării la acestea, pentru că „Libertatea este numai acolo unde nu există pentru mine altceva, ceva ce nu sunt eu însumi." **.

În măsura în care eul raţional se ştie pe sine ca fiind cel care prin ştiinţa sa condiţionează orice obiectivitate, inclusiv cea

*** G.W.G. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 29.

* G.W.F. Hegel, *Logica*, p. 77.

supraimpusă sieşi prin revelaţie, el este, ca această ştiinţă despre sine, absolutul însuşi.

*
*   *

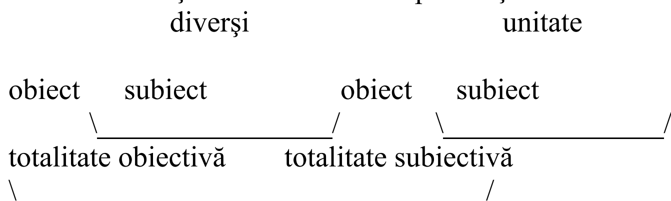
După cum am văzut, acţiunea producerii subiectivităţii eului absolut trece prin trei momente:

1. Eul, in forma constiintei, se raportează nemijlocit la lucru. El nu se are în vedere ca subiect, ca unul ce pune relaţia cu lucrul. El gândeşte pur şi simplu fiinţa, universalul şi nu ştie că el este cel care le pune.
2. Eul, ca şi conştiinţă de sine, reflectă acum asupra faptului că el este cel care pune lucrul, adevărul dedublându-se şi necesitând o nouă întemeiere; adevărul fiinţei se lărgeşte şi devine al eului care gândeşte fiinţa, al relaţiei care se stabileşte între eu şi lucru, între subiect şi obiect.
3. Eul, ca raţiune speculativă, sesizează tâlcul şi esenţa mijlocirii ce pune relaţia între subiect şi obiect, surprinzând-o în întregul ei, ca mişcarea cea mai intimă a subiectivităţii. El surprinde co-participarea lor la o instanţă care le depăşeşte într-o sinteză necesară şi absolută, care le întemeiază în ceea ce ele sunt ca opuse (subiect – obiect), precum şi în ceea ce ele sunt ca identice, creând astfel premisa cunoaşterii de sine în şi prin cunoaşterea celuilalt. Eul însuşi, ca raţional-speculativ, este cel ce mijloceşte absolut subiectul cu obiectul, gândirea cu fiinţa. Numai acesta poate surprinde elementele opuse în unitatea lor cea mai intimă. Această acţiune a lui, ce constituie procesul de producere a spiritului însuşi, este cunoscută ca fiind dialectica speculativă hegeliană

sau – datorită caracterului ei universal – metoda filosofiei însăşi.

Aceasta constă, în primul rând, în punerea Începutului ca fiind unul al gândirii, dar în forma sa simplă şi nedezvoltată a intuiţiei intelectuale. După cum am mai arătat, aceasta este intuiţia originară a întregului, cea care sesizează substanţa temeinică a obiectului ei, dar pus într-o formă încă nedezvoltată. Fiind o intuiţie pătrunsă de inteligenţă, ea prinde şi leagă împreună determinări diferite ale obiectului, de aceea universalul ei apare într-un dublu sens, ca identitate a două totalităţi: universalul nemijlocit (fiinţa) – ca totalitate obiectivă şi universalul ca atare (gândirea) – ca totalitate subiectivă. Începutul va fi deci unitatea compusă din totalitatea obiectivă a distincţilor săi (diferenţa conţinută în sine) şi din totalitatea subiectivă, ca unitate a acestora. Subiectul este şi parte, dar şi relaţie a acestuia cu obiectul. Numai datorită acestui universal care se raportează la altul ca la sine însuşi este posibilă judecata şi determinarea lor reciprocă. Universalul se compară aici numai cu el însuşi, nu este nici un element străin care să-i tulbure libertatea determinării de sine. El este perfect liber în raport cu sine şi numai de aceea îşi poate produce propria devenire întru sine, privată de imixtiunea oricărui element străin în economia ei.

O reprezentare convenţională a începutului metodei absolute a oricărei cunoaşteri este indicată după schiţa alăturată.



totalitatea Începutului, ca întreg şi premisă a sa

Ori că încep cu obiectul, ori cu subiectul care se pune pe sine ca obiect, este unul şi acelaşi lucru. Începutul, în ceea ce priveşte declanşarea mişcării sale, este indiferent faţă de prioritatea vreunuia din termenii săi. Dacă încep cu obiectul, am văzut că fiinţa şi gândirea sunt unul şi acelaşi lucru, în

sensul că totul este preluat de aceasta din urma şi este determinat în vederea spiritului absolut. Pot porni de asemenea de la subiect, prin faptul că acesta se poate pune pe sine ca obiect al său, unitatea lui cu obiectul menţinându-se şi în acest caz. Ambele unităţi sunt identice, prevalenţa termenului care inaugurează începutul având un caracter indiferent faţă de determinarea sa ulterioară.

I. Universalul cu care încep se va dovedi astfel propriul său altceva. Aceasta înseamnă că prima sa nemijlocire, în virtutea conţinutului ei imanent – prin propria determinare de sine – pune negativul său. Aşadar, pe de o parte, negativul său este unul mijlocit şi reprezintă negativul primului nemijlocit, sau mijlocitul ca atare.

II. Pe de altă parte, acesta nu este numai mijlocit într-un mod exterior de primul, ci preia şi conservă în sine determinaţiile primului, acesta fiind păstrat în altul său. Negativul nemijlocitului nu este doar un negativ care se opune acestuia, ci şi unul care păstrează „urma“ aceluia din care provine. Fiind negativul primului, dar avându-l pe acesta cuprins în el, acest al doilea poate fi luat şi ca distinct de primul, dar şi în relaţie determinată cu acesta: este celălalt venit la sine însuşi. Considerat pe latura relaţiei, ca celălalt venit la sine însuşi, observăm că, în mod paradoxal, ceea ce este rezultat al procesului de determinare (negativul), în acelaşi timp determină pe cel din care provine (nemijlocitul).

III. Aşadar, negativul, mijlocitul este deopotrivă şi ceea ce mijloceşte propria lui devenire din altul său, adică nemijlocitul este pus ca negativ şi astfel negativul primului nemijlocit devine negarea propriei negaţii, fiind astfel afirmare pură de sine. Aici se suprimă mijlocirea negativului, recâştigându-se primul universal cu care s-a făcut începutul, dar pus acum

> prin dubla sa negaţie, adică în forma universalului concret. Acesta, având negaţia suprimată în el, are un caracter determinat şi este relaţie afirmată atât a unităţii, cât şi a diferenţei sale. El reprezintă mijlocirea sa prin sine însuşi, întrucât modul lui de a fi altceva s-a reîntors la sine din înstrăinarea sa, restaurând universalul prin determinaţia negativităţii absolute (negarea negaţiei). Universalul este mijlocit cu el însuşi prin cea mai dură opoziţie (negaţia sa absolută), de aceea identitatea sa restabilită va avea, pe de o parte, un caracter universal, afirmat pentru sine, iar pe de altă parte, el va fi perfect identic momentelor sale; chiar dacă în acestea el nu este încă total dezvoltat potrivit conceptului său, ele, ca momente ale devenirii lui, îi sunt necesare şi fac parte din constituţia adevărului său plenar, de aceea acesta trebuie să se reflecte în ele şi să le împingă spre determinare.

Această metodă de restabilire a universalului prin punerea şi suprimarea alterităţii sale – proces pe parcursul căruia el se reuneşte numai cu sine însuşi – constituie, ca posibilitate a simplei raportări la sine, adevărul său. Adevărata raportare la sine nu se poate obţine decât în cea mai înaltă sferă a conceptului, acolo unde el este deplin realizat şi afirmat, constituindu-se într-un sine care, în virtutea negaţiei absolute conţinute în el, se poate raporta oricând liber la sine. Doar el are putinţa de a se delimita în chip absolut de sine şi, ulterior, de a suprima productiv această limită. Ba chiar în momentul când se delimitează de sine, el este deja într-o identitate cu sine, care-l precede şi care-i permite o alterare de sine care nu-l înstrăinează. Adăstarea universalului la sine, prin dubla negaţie, îi asigură acestuia o vigoare ontologică infinită. Ea precede orice raportare posibilă la un mod determinat sau altul. După cum am arătat adineaori, universalul se poate oricând întoarce din modurile sale determinate în „libertatea nelimitatei egalităţi cu sine însăşi". Doar lui îi este cu putinţă pura şi

adevărata raportare la sine, fiind singurul care deţine măsura întreagă a adecvării la sine sau a ratării acesteia. Numai de la el pornind se poate indica ceva de ordinul şi natura adevărului. Acest universal, restabilit prin imanenţa conţinutului său dialectic, îşi redobândeşte prima sa formă, aceea a modului nemijlocit, a ceea ce începe. Acest al doilea început care, pe de o parte, nu este altul decât primul început, pus în forma sa dezvoltată, pe de altă parte, se deosebeşte de primul început prin faptul că, având negativitatea suprimată în el, este pus ca unul determinat, articulat în conceptul lui. Acesta de-abia este începutul veritabil, degajat de condiţionările sau particularităţile unei abordări accidentale. Ceea ce se începe pe sine (am văzut că începutul este relaţia a doi universali) este liber şi perfect întrepătruns cu propria substanţă. El nu poate gândi altceva decât ceea ce îi este dat în mod manifest: propriul său sine.
După cum se poate vedea, modul determinat al rezultatului nu este altceva decât obţinerea modului nedeterminat al începutului, curăţirea lui de orice urmă de accidente sau condiţionări ce i-ar afecta posibilitatea de a începe altfel decât de la sine. Pentru a fi apt să înceapă numai de la sine, începutul trebuie să se determine ca nedeterminat. El nu trebuie să fie afectat de nici o presupoziţie, altfel aceasta s-ar dovedi adevăratul său început. Producerea nedeterminării sale elimină din el orice urmă de premisă sau condiţionare, lăsându-l spre determinare în pura şi universala sa disponibilitate.
Fiind, pe de o parte, un început nou, pe de altă parte fiind numai acelaşi început, metoda sa imanentă se dovedeşte a fi o totalitate sistematică, bine articulată în sine, unde începutul – ca universal în relaţie cu sine – este desfăşurat explicit pe toate laturile sale [nemijlocit mijlocit nemijlocit (ca suprimare a mijlocitului)] şi revenit la sine cu forţa infinită a conceptului său, care nu îl lasă să înceapă altfel decât de la sine. Aici „universalul este comunicat bogăţiei conţinutului.“ De acum, orice determinare a conţinutului se va face în sfera superioară a conceptului, unde, totul fiind perfect reflectat în tot, fiecare determinare a lui este o reflectare în sine, o dedublare care îi restituie sinele întreg din orice opoziţie pe care el o produce.

Acest lucru, doar rigoarea şi elasticitatea speculativă a conceptului îl poate indica; el arată dezvoltarea şi intrarea în sine a acestui întreg dedublat, perfect reflectat în el însuşi, până când acesta dobândeşte libertatea conştiinţei sale supreme, unde realitatea şi conceptul ei sunt pe deplin împăcate şi unde, dedublarea sa fiind pusă afirmativ, el are puterea infinită de a renunţa integral la sine fără a pierde nimic. Aceasta nu este altceva decât Ideea absolută, care în altul ei (chiar în negaţia ei cea mai opozitivă) este perfect reflectată în sine.
Reprezentarea convenţională a metodei hegeliene o avem în figura de mai jos, unde al treilea element fiind acelaşi cu primul, dar cu compoziţia îmbunătăţită infinit prin negaţia absolută, poate fi reprezentată şi sub forma devenirii circulare, unde se vede mai clar că aparentul progres în altul este de fapt o regresie în sine însuşi.
*?????????????????????SPAŢIU????????

Rezultatul dublei negaţii – universalul devenit concret – este al treilea element al metodei absolute, dar el nu trebuie perceput doar ca un element sintetic ce neutralizează exterior opoziţia primului şi a celui de-al doilea element, ci ca fiind o unitate vie şi în mişcare care, datorită conţinutului determinat al cunoaşterii înglobate în ea, este deschidere şi premisă veritabilă pentru un alt universal, mai vast şi mai cuprinzător, metoda dezvoltându-se astfel treptat şi devenind sistem al ideii absolute.
Ideea absolută se constituie atunci când universalul, prin rigorile propriului său conţinut, este perfect recuperat sieşi, iar momentele sale, reflectate fiind în ele însele, ies din sfera necesităţii ce îi configurează constituţia producându-i un sine şi intră în sfera libertăţii unde acest sine are un raport liber faţă de el însuşi, de ceea ce îl constituie. Ştiind că el produce

propria sa devenire, momentele genezei sale – prin dubla negaţie – ies din unilateralitatea necesităţii, fiind acum afirmate pentru sine şi egale universalului însuşi.
Aşadar, pe de o parte, momentele devenirii sale se constituie într-o totalitate a modurilor sale determinate, pe de altă parte, sinele universal – ca rezultat – are în el suprimată totalitatea modurilor sale determinate, dar, reflectat fiind în sine prin mijlocirea negativităţii sale, el este şi afirmare de sine sau pură raportare de sine. După ce el afirmă ceea ce a suprimat în el, punând manifest modurile sale determinate, el se desprinde de acestea, dar cu tot cu ele. El câştigă astfel privilegiul purei şi liberei raportări la sine ce poate oricând lua chipul unui mod determinat, dar de-acum, acesta va fi un moment plin pe care universalul prizează complet şi care nu mai constituie – ca înainte – doar un moment izolat şi unilateral al genezei sale.
Datorită liberei raportări la sine, sinele universal are puterea de a fi una cu particularul fără a sacrifica sau înstrăina nimic din demnitatea sa, are deci puterea de a se individualiza fără rest, cu întreaga sa zestre conceptuală.
Această performanţă absolută eul o dobândeşte doar atunci când adevărul său este una cu conştiinţa sa de sine, neexistând nici o fisură sau porţiune nedeterminată între ele; ele trebuie să fie egale şi perfect reflectate una în şi prin cealaltă. Această identitate a eului este configuraţia lui supremă şi datorită ei nici un conţinut determinat nu-i mai este străin acestuia, nici măcar unul care îl depăşeşte ca orizont al întemeierii. El simte din plin şi nemijlocit – având deja o autoritate conceptuală consacrată – dedublarea sacrului în profan, a graţiei divine în locul comun al datului imediat.
Ajungerea eului universal la sine nu este, cum ar putea părea, un capăt de drum – *caput mortum* – indicat ca punct suprem şi ultim al întregii dezvoltări a spiritului. Aceasta ar fi o identitate ineficace pentru eu, care, pentru a fi cu adevărat la sine, trebuie să poată dispune de sine, aşadar să aibă un raport liber cu sinele său. Pentru ca acest lucru să se întâmple, este necesar ca identitatea lui să se dedubleze, iar această dedublare să fie reflectată în unitatea conştiinţei de sine a eului. Atingerea punctului de identitate a universalului, deci, nu consacră o

singură identitate, ci două identităţi sau, mai precis, o identitate care se dedublează şi este reflectată în această dedublare.
Adunarea eului la sine nu-l însumează unilateral pe acesta sieşi, ci dimpotrivă, adunarea lui deplină la sine îi produce dedublarea lui, posibilitatea delimitării sale de sine, emanciparea de sub nevroza unei deveniri ce-şi caută şi produce, printr-o istovitoare combustie, reperele sinelui său.
Universalul, după ce a recuperat din propria-i amintire (a priori-ul său) tot ce se putea recupera – reconstituindu-şi astfel sinele –, este atât de pătruns de propria-i infinitate încât poate suporta şi digera orice opoziţie în el. Chiar dacă suportul lui nemijlocit şi singular dispare – personalitatea individuală ca atare – el nu este afectat de această pierdere şi rămâne în mod egal la sine însuşi. De aceea, celebra teză a identităţii a idealismului german: eu = eu, înseamnă de fapt, în realitatea conceptului, eu > eu; [(eu = eu) = (eu > eu); eu = mai mult decât eu].

Dacă nu există şi o inegalitate funciară a eului cu sine însuşi, acesta nu ar putea fi identic cu sine în procesul construirii sinelui său. Teza identică eu = eu, este posibilă doar pe temeiul unei inegalităţi primare între eu şi sinele lui, şi care eu îşi este conferit sieşi spre producere de sine şi recunoaştere a aceluia din care provine.

Orice adaus sintetic la substanţa lui este luat dintr-un sine care, originar, îl premerge. Totodată, în această îmbogăţire a substanţei sale, el trebuie să rămână identic cu sine. Atât identitatea, cât şi neidentitatea lui sunt termenii unei aceeaşi unităţi care se produce pe sine şi unde fiecare teză, atât cea identică, cât şi cea sintetică, există concomitent. Fiecare teză, fără cealaltă, s-ar pierde, ori într-o producere oarbă (teza sintetică), ori într-o identitate goală, lipsită de repere (teza identică).

Această metodă care păstrează concomitent atât teza identică, cât şi pe cea sintetică, este metoda cunoaşterii absolute.

Aşadar, adevărata identitate, cea a conceptului sau a eului, nu este una tautologică, lipsită de raportări în sine, ci este cea care admite în ea însăşi mijlocirea, negativul, alteritatea. Numai un

obiect ce se opune lui însuşi, fiind totodată identic cu sine în această opunere, are premisa de a-şi produce autentic un sine, respectiv o identitate infinită ce subzistă prin ea însăşi. Un lucru nu poate fi identic cu sine decât în măsura în care conţine în sine diferenţa (alteritatea) sa, prin a cărei suprimare îşi produce sinele său. Primii care au decriptat acest mecanism intim şi subtil al identităţii au fost idealiştii germani, în special cei postkantieni: Fichte, Schelling, Hegel.
Revenind însă la ceea ce înseamnă puterea universalului asupra momentelor sale, facem observaţia că, în cazul eului, universalul acestuia trece peste faptul că aparţine unui ce singular care, finit fiind, piere. Moartea este un accident minor pentru el, neafectându-i compoziţia sa infinită. Iar infinitatea sa constă, după cum am mai spus-o, în „a fi în altul său la sine însuşi". Orice opoziţie este asimilată şi metabolizată în substanţa sa, inclusiv cea supremă, care, în forma singularităţii sale, apare ca moarte. Nimic nu poate învinge sau corupe această putere infinită a universalului. Chiar instanţa care îl face cu putinţă îi recunoaşte şi îi creditează îndreptăţirea unei libertăţi autoreferenţiale, pentru că – exprimat sub rigori teologice, mult mai sugestive – pe de o parte libertatea infinită a lui Dumnezeu trebuie să se reflecte în libertatea omului de a-şi dea singur măsura libertăţii sale, pe de altă parte, libertatea eului nu este doar una negativă, o „libertate faţă de", ci ea conţine în sine o latenţă originar-divină care, actualizată, îi produce acesteia un conţinut pozitiv, o „libertate pentru". Hegel o spune în felul lui, astfel: „Libertatea spiritului nu este doar o neatârnare de celălalt obţinută afară din celălalt, ci neatârnarea de celălalt cucerită în celălalt – ea nu se realizează prin fuga de celălalt, ci prin înfrângerea lui." [*]*
Latenţa mai sus amintită nu este altceva decât chipul lui Dumnezeu încrestat primar în sufletul fiecărui om şi care, neconstrângător fiind, este totuşi constitutiv şi normativ în devenirea acestuia. Formulat mai explicit, acest lucru înseamnă că intenţionalitatea originară a omului este orientată spre Dumnezeu, că arhetipul său constitutiv este acela de a fi întru

---

[*] G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 23

Dumnezeu. De aceea putem spune că, în compoziţia originară a omului, Dumnezeu este un colocatar anterior lui sau, după cum observau adânc Părinţii Bisericii, Dumnezeu este mai intim omului decât îşi este acesta sieşi.
Dumnezeu este activ în om fără a-i anula acestuia personalitatea şi libertatea. El niciodată nu-l va constrânge pe om în vederea ştiinţei şi voinţei Lui. Pentru că dacă toate îi sunt cu putinţă lui Dumnezeu, un singur lucru nu-şi îngăduie acesta: nu te poate sili să-L iubeşti. Ţine prin excelenţă de conceptul lui Dumnezeu ca acesta să poată reveni la sine din orice alteritate, dar cel mai dificil pentru acesta este să revină la sine prin mijlocirea unei libertăţi care nu mai este în gestiunea Sa.
Prin recunoaşterea libertăţii omului, libertatea lui Dumnezeu îşi pierde eficacitatea nemijlocită, dar câştigă în schimb sublimul jertfei şi dăruirii de sine care, având în ele o necesitate neconstrângătoare, dau adevăratul concept al libertăţii.
Tocmai pentru că, o dată cu chipul Său, Dumnezeu a sacrificat şi dăruit omului din libertatea Sa, El nu-i mai poate impune nimic; este la discreţia totală a omului, aşteptând umil şi răbdător bunăvoinţa şi dragostea acestuia. Singurul lucru pe care şi-L poate permite este doar o nouă dovadă de neistovită şi exemplară iubire – jertfa Sa prin Iisus Hristos – care să dea o expresie nemijlocită şi evidentă chipului Său, astfel încât omul, prin bunăvoinţa sa, să se recunoască mai lesne în El.
Aşadar, omul este dator să-şi înfrângă propria egoitate pentru a face loc dăruirii pure de sine, singura care corespunde gestului şi aşteptării lui Dumnezeu, singura care poate crea premisa unei întâlniri evenimenţiale între sinele omului şi sinele lui Dumnezeu, sine care până acum şi-au lipsit dramatic unul altuia, şi prin aceasta lor înseşi.
Actul determinat al eului, de suprimare a egoităţii proprii, este nemijlocit apariţie şi acţiune a lui Dumnezeu în el. „Dumnezeu lucrează totul în noi, virtutea şi gnoza, biruinţa şi înţelepciunea, bunătatea şi adevărul, fără ca noi să contribuim

cu altceva decât cu buna dispoziţie a voinţei“ [*]*, observa, cu remarcabilă supleţe, Sfântul Maxim Mărturisitorul.
Acţiunea negativă a eului faţă de sine este nemijlocit dublată de prezenţa şi afirmarea lui Dumnezeu în acesta. Întrucât eul face ca voinţa sa să fie adecvată voinţei divine, el se posedă pe el însuşi în ea. Aceeaşi mişcare are loc însă şi invers, dinspre Dumnezeu spre om, deci mişcarea în întregul ei „nu este numai o raportare a spiritului la spiritul absolut, ci însuşi spiritul absolut este cel ce se raportează pe sine la ceea ce noi am pus ca diferenţă.“[*]* Menţinerea şi considerarea unilaterală doar a primei mişcări, aceea de la om la Dumnezeu, are drept rezultat tendinţa mistică de raportare nemijlocită la Dumnezeu, de abandon necritic în substanţa Lui, de unire erotică, nediferenţiată, cu acesta. Numai că adevărata comuniune erotică presupune că în renunţarea şi dăruirea de sine celuilalt, fiecare celălalt nu este distrus ca persoană, ci dimpotrivă, infinit potenţat. Unirea erotică nu este topire extatică într-o compoziţie indistinctă care sacrifică persoana celuilalt ca distinctă, ci dimpotrivă, ea păstrează şi cultivă în sine persoana celuilalt şi, tocmai de aceea, între ei se stabileşte o relaţie erotică de infinită afecţiune şi responsabilitate, pentru că fiecare are în grijă şi spre păstrare esenţa celuilalt. Tocmai pentru că este o relaţie consimţită şi dorită, ea are un caracter sublim. Adevărata unire erotică cu Dumnezeu nu se poate realiza decât ca relaţie personală, ea fiind singura care presupune atât cunoaşterea unităţii lui Dumnezeu şi a omului, cât şi a diferenţei lor specifice (libertatea lor individuală). Dacă nu îl cunoşti pe celălalt pe care îl iubeşti, dacă îi interzici obiectivarea unui sistem de aşteptări în care să recunoşti promisiunea sinelui tău mai adânc şi plenar, iubirea de celălalt e, în fapt, o disimulată iubire de sine, o proiecţie a eului finit în Dumnezeu; este autohedonism erotic. Dăruirea de sine, în loc să fie reversul renunţării la sine, este o exacerbare a sinelui propriu sub aparenţa extazului mistic. El nu ştie că Dumnezeu

---

[*]Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 112.

[*]G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofia religiei*, p. 112.

are o existenţă reală şi este persoană diferită, iar Dumnezeu, la rându-i, nu vrea să fie iubit pentru puterea şi infinitatea Sa copleşitoare, cât pentru necondiţionatul sublim şi plin de graţie al jertfei şi dăruirii de sine în favoarea omului.
Trebuie să menţionăm aici că jertfa lui Dumnezeu, fiind un act ce ţine de generozitatea şi prea-plinul naturii Sale, de revărsarea ei debordantă în afară, substanţa însăşi a lui Dumnezeu nu este afectată de tăcerea sau nerăspunsul omului, ci implicat este doar acel Deus Revelatus care, în iubirea sa infinită pentru om, îşi transcende propria transcendenţă, devenind, deliberat, vulnerabil.
Credem că analogia între universalitatea lui Dumnezeu şi cea a eului este evidentă. Aşa cum omul, chiar dacă moare, prin universalul său trece neprejudiciat peste aceasta, aşa şi Dumnezeu, chiar în refuzul omului de a-i întoarce iubirea, este perfect instalat în propria-i substanţă. Dar ceea ce în om este precaritate inexpugnabilă (moartea), în Dumnezeu este precaritate voită liber, dintr-un prea-plin al naturii Sale (iubirea ce se vrea pe sine).
Dumnezeu nu aşteaptă iubirea omului ca pe o întâmplare a hazardului. După cum am arătat, omul este prins între două repere esenţiale: chipul lui Dumnezeu în el şi prezenţa nemijlocită a lui Hristos alături, care pe cât sunt de neconstrângătoare, pe atât sunt de manifeste în economia devenirii sale veritabile, în configurarea lumii care trebuie să fie a sa şi a drumului pe care acesta trebuie să-l apuce.
Dacă omul optează pentru eradicarea înstrăinării sale, el creează premisa întâlnirii esenţiale cu sinele său mai vast, pe care l-a avut dintotdeauna, dar într-o formă suprimată de propria egoitate. Pe acest fond de subscriere la autenticitatea destinului său, se produce mişcarea anabasică de urcuş în Dumnezeu, care este concomitent asistată şi însufleţită de mişcarea inversă, catabasică, de coborâre a lui Dumnezeu în om. Hegel marchează această întâlnire providenţială cu următoarea observaţie: „Numai atunci se poate şti omul pe sine receptat în Dumnezeu, când Dumnezeu nu este pentru el ceva străin, când omul nu este numai accident exterior în natura lui Dumnezeu, ci când este primit în Dumnezeu potrivit esenţei şi

libertăţii sale; întrucât Dumnezeu nu este pentru el ceva străin, omul nu se raportează la Dumnezeu ca la ceva exterior, ci e, potrivit libertăţii sale, subiect în Dumnezeu.“ [*]*

Revelaţia acestei unităţi substanţiale a divinului şi umanului este surprinsă, într-un moment de privilegiată inspiraţie, de călugărul dominican M. Eckart astfel: „Ochiul cu care mă vede Dumnezeu este ochiul cu care îl văd eu pe El, ochiul meu şi ochiul Lui sunt una. Iubind dreptatea sunt legănat în Dumnezeu şi El în mine. Dacă n-ar fi Dumnezeu, eu n-aş fi; dacă n-aş fi eu, n-ar fi El.“[*]* [*]

Aşadar, cele două realităţi, cea a lui Dumnezeu şi cea a omului, au ajuns aici în punctul în care ele se întâlnesc una cu alta, fiecare ştiind că adevărata sa esenţă se realizează doar prin graţia şi generozitatea participării celeilalte, prin includerea libertăţii celeilalte în ecuaţia libertăţii proprii. Ambele ştiu că adevărata lor libertate se realizează doar atunci când aceasta, prin ea însăşi, renunţă la sine, dăruindu-se în grijă celeilalte. Puterea libertăţii de a renunţa la sine nu înseamnă altceva decât împlinirea absolută a conceptului ei; nimeni şi nimic nu poate renunţa atât de exemplar la sine decât omul ce are conştiinţa limpede a libertăţii sale.

Omul este revelaţia de sine a lui Dumnezeu, iar acesta nu se poate revela sieşi decât în ceea ce este asemenea lui, în fiinţe libere care acţionează prin ele însele, chiar dacă îşi află temeiul şi raţiunea în Dumnezeu. Acesta nu este liber cu adevărat decât atunci când şi omul este liber şi este recunoscut de el ca liber. Orice libertate absolută presupune o libertate absolută vecină. Dumnezeu, care prin puterea harului lucrează în sufletul omului, niciodată nu se va substitui libertăţii acestuia. El are nevoie de răspunsul omului în deplina sa libertate, pentru ca **aceasta** să-i fie sacrificată şi dăruită spre mulţumire, precum şi spre reîntregirea sa cu o alteritate care, din absoluta ei independenţă, îşi dăruie deliberat propria-i esenţă.

Dumnezeu a dăruit iubirea Sa omului din prea-plinul libertăţii Sale şi doar în felul acesta o aşteaptă returnată: în puritatea

---

[*] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, p. 468.

[**] [*] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, p. 128.

necondiţionării şi a jertfei de sine. Se poate oarecum spune că Dumnezeu este dependent de libertatea omului, dar aceasta este o dependenţă pe care El a făcut-o cu putinţă, la care a consimţit, şi numai prin mijlocirea acesteia generozitatea Lui îşi primeşte atributul sublim al dăruirii şi jertfei necondiţionate. Căci periclitarea deliberată a propriei Sale măreţii, prin investirea omului cu o demnitate şi un potenţial cognitiv pe măsura naturii Lui revelate, este un gest şi o dovadă de nobilă şi infinită iubire pentru creatura Sa, în care El vrea să se recunoască ca Dumnezeu; pentru că, după cum spun Sfinţii Părinţi, singurul lucru ce depăşeşte puterea lui Dumnezeu este doar nobleţea acestuia.
Pe de altă parte, faptul că omul, pe culmea libertăţii sale, indică onest şi necondiţionat ca temei al libertăţii sale pe Dumnezeu, face ca recunoaşterea lor reciprocă să fie deplină, fiind astfel creată premisa unirii şi întrepătrunderii lor perfecte, unde, în acelaşi timp, persoana fiecăruia este păstrată şi preţuită în diferenţa sa specifică. Această renunţare liberă la sine, în vederea dobândirii sinelui mai adânc şi mai propriu, se regăseşte în rugăciunea simplă, plină de râvnă şi înţelepciune, a anahoretului: „Robeşte-mă, Doamne, ca să fiu liber!".
Acest cerc, Dumnezeu – om – Dumnezeu, se va închide doar atunci când Dumnezeu, din chiar sciziunea deliberată pe care a produs-o, revine la sine cu substanţa întreagă, necoruptă, fapt ce se întâmplă doar atunci când fiecare îl ştie pe celălalt ca având în grijă şi spre cultivare esenţa celuilalt, restituindu-şi astfel – prin dubla recunoaştere – propria identitate, dar îmbogăţită acum cu natura şi libertatea celuilalt.
În acest moment ştiinţa eului îşi modifică reperele constitutive şi devine iubire, aceasta fiind o formă de cunoaştere superioară ştiinţei; iubind obiectul pe care îl cunosc, acesta îşi pierde orice urmă de exterioritate şi obiectualitate, devenind la fel de cert şi intim determinat ca însăşi conştiinţa de sine a eului. Între eu şi ştiinţa lui, între conştiinţă şi conştiinţa de sine nu mai există nici o diferenţă; el este una cu obiectul. Hegel defineşte iubirea în felul următor: „Iubirea este o deosebire a doi care totuşi nu sunt absolut diferiţi unul pentru altul. Conştiinţa, sentimentul acestei identităţi este iubirea, acest a fi în afara mea: am

conştiinţa de sine a mea nu în mine, ci în celălalt, doar în acest celălalt în care exclusiv sunt satisfăcut am pace cu mine – şi eu sunt eu întrucât am pace cu mine; când n-o am, sunt contradicţia care se dezbină; acest celălalt, întrucât el este de asemenea în afara sa, îşi are conştiinţa de sine numai în mine şi ambii suntem numai această conştiinţă a fiinţării noastre în afara noastră şi a identităţii noastre; această intuire, această simţire, această ştiinţă a unităţii este iubirea.“ [*]*
În genere, această regăsire pozitivă de sine într-un alt sine care, ca individualitate liberă, are o independenţă la fel de absolută ca a ta, este premisa apariţiei spiritului religios. De aceea întâlnirea celor două mişcări, cea de devenire liberă a lui Dumnezeu în om (catabaza), şi cealaltă, de devenire necesară – dar consimţită – a omului în Dumnezeu (anabaza), dă naştere Spiritului religiei revelate care, ca nemijlocit, există în forma Sinelui universal, în comunitate.

*
*   *

Spiritul comunităţii însă – ca şi conştiinţă nemijlocită a spiritului absolut – este împăcat cu conştiinţa sa religioasă doar în sine, la nivel de reprezentare. Unitatea cu esenta sa absolută nu este realizată din cea mai pură interioritate a sa, ci este pusă nedezvoltat, ca reprezentare, ca gândire aservită unor sentimente pline de cucernicie. Este drept că spiritul comunităţii întâlneşte spiritul absolut, dar el trebuie să depăşească simpla formă a reprezentării, a împăcării doar în inimă, pentru că aceasta impune naturii originare a conştiinţei o exterioritate pe care aceasta, ca putere infinită a negativităţii, n-o poate accepta ca adecvată conţinutului absolut, indicând astfel, în continuare, o opoziţie care mai persistă încă între ele. Conţinutul absolut va fi deplin reflectat în sine doar atunci când negativitatea conştiinţei va fi integral primită în obiectul

[*] G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, p. 451.

ei (conţinutul absolut deplin reconstituit), fiindu-i imposibil să creeze noi opoziţii.
Această negativitate a conştiinţei nu reprezintă altceva decât puterea infinită a spiritului absolut care, în virtutea universalităţii sale, vrea să se recunoască în fiecare obiect al acesteia, împingând astfel relaţia dintre conştiinţă şi obiectul ei până acolo unde ele vor coincide, fiecare constituindu-se într-un sine care este atât al fiecăreia – ca distincte, cât şi al unităţii lor. Când această întrepătrundere este deplină, se consacră o unitate superioară, perfect reflectată în ea însăşi: în afirmarea propriului sine, fiecare îl indică pe celălalt. Meritul acestei mijlociri desăvârşite aparţine negativităţii conştiinţei care, convertită în forma ei inteligibilă şi determinată, este gândirea infinită, universalul prin excelenţă, mijlocitorul pur între conştiinţă şi obiectul ei, între eu şi Dumnezeu, singurul element prin care universalul este redat sieşi într-o formă pură şi necoruptă.
Aşadar, pe cât de mult gândirea reprezintă esenţa pură a conştiinţei, tot pe atât de mult ea este singurul delegat autorizat prin care conţinutul absolut se compară – prin mijlocirea conştiinţei – cu el însuşi, liber de orice amestec impur. Ea este modul desăvârşit al cunoaşterii prin care eul se raportează în chip cu totul liber, atât la sine, cât şi conţinutul pe care îl primeşte.
Experienţa sau simpla reflecţie – ca forme ale cunoaşterii – nu prezintă adevărul în mod veritabil, fiind forme inadecvate de a primi un conţinut infinit. Atât reprezentarea, cât şi reflecţia, determină în mod abstract orice conţinut real, cu excluderea negaţiei sale – singura care poate da conştiinţei posibilitatea de a se recunoaşte, în mod real şi efectiv, în el.
După cum am mai arătat până acum, realitatea oricărui lucru se compune din realitatea sa în sine (pozitivul ei) şi realitatea sa pentru conştiinţă (negativul ei). Dacă în determinarea realităţii lucrului nu ţin seama în mod egal de ambele laturi, natura cea mai intimă a acesteia este siluită, producându-i astfel un conţinut deformat şi impropriu esenţei sale. De aceea, în reprezentare şi reflecţie, Dumnezeu este sesizat în mod exterior, în cea mai săracă determinare a sa: de estime

obiectivă infinită, de fiinţă transcendentă care nu poate fi cunoscută. Ele acordă, discriminator, un credit mai mare faptului conştiinţei (cunoaşterea ei nemijlocită), decât naturii dezvoltate a conţinutului pe care îl indică. Contrar dorinţei lor, ele nu sunt interesate de conţinutul determinat al lui Dumnezeu, ci doar de ceea ce apare nemijlocit din el în conştiinţă, fapt pe care ele îl păstrează rigid la sine, nedezvoltându-i conţinutul imanent în ceea ce acesta trebuie să fie.

Revelarea lui Dumnezeu nu este doar receptare pasivă în conştiinţă, ci aceasta vine în întâmpinarea a ceea ce ea primeşte, reconstituindu-l prin propria ei natură. După cum am mai spus, revelarea de sine a lui Dumnezeu nu se adaugă în mod exterior conţinutului conştiinţei, ci această întâlnire este posibilă doar pe temeiul unei uniri originare între cei doi şi care, în sine, constituie natura cea mai intimă a conştiinţei („chipul“ lui Dumnezeu în ea). De aceea, revelarea de sine a lui Dumnezeu în conştiinţă trebuie să producă, invers, revelarea de sine a conştiinţei în Dumnezeu, fapt ce presupune asumarea deplină a revelaţiei lui Dumnezeu şi nu doar a formei exterioare sub care ea apare în conştiinţă.

Dacă dorim să-i acordăm lui Dumnezeu întreaga demnitate care îi este proprie, trebuie să-l lăsăm să fie în toată libertatea şi plenitudinea lui, să-l lăsăm să se obiectiveze în noi nu doar în mod abstract, ca simplă conştiinţă a lui, ci şi potrivit adevărului său determinat, ca dezvoltare elaborată a propriei sale necesităţi. Este necesară deci suprimarea simplei apariţii a lui Dumnezeu în conştiinţă, tocmai pentru a-i da acestei apariţii un conţinut determinat potrivit naturii originare a conştiinţei care, în sine, fiind unitate pură a ei şi a lui Dumnezeu, deţine cerinţa şi posibilitatea determinării lui Dumnezeu după felul în care El apare în conştiinţă.

Această apariţie a lui Dumnezeu în conştiinţă trebuie să fie nemijlocit dezvoltare a conştiinţei într-un sine care, pe de o parte, îi permite lui Dumnezeu să se recunoască în el, iar pe de altă parte, în acesta, conştiinţa corespunde lucrului pe care îl cunoaşte. Aşadar, sinele produs va fi atât al lui Dumnezeu – ca

şi conţinut absolut obiectiv, cât şi al conştiinţei – ca şi conţinut absolut subiectiv (certitudine de sine absolută).
Ceea ce împinge conştiinţa să se dezvolta într-un astfel de sine, în care unitatea conştiinţei şi a lui Dumnezeu – prin suprimarea determinată a diferenţei lor – este perfect recuperată ei însăşi, nu este altceva decât propria ei negativitate în care Dumnezeu este cu desăvârşire suprimat (prezenţa Lui negativă), drept care în relaţia fenomenologică de determinare a lui Dumnezeu, după felul în care el apare în conştiinţă, aceasta pune în Dumnezeu ceea ce ea suprimă în sine şi, invers, determinarea lui Dumnezeu este nemijlocit suprimare a negativităţii sale în conştiinţă, respectiv apariţia unui sine al conştiinţei adecvat conţinutului pe care îl indică.
Dacă-l considerăm pe Dumnezeu doar pe latura simţirii sau a reprezentării, fără a-i adecva o cunoaştere care să-i corespundă, îi interzicem acestuia să fie ceea ce este potrivit conceptului său şi îi valorificăm doar latura abstractă a în sinelui, aceea de putere infinită care doar există, de transcendent străin, nedeterminat. Dar Dumnezeu trebuie redat sieşi ca Dumnezeu, în întregul său. Acest lucru se întâmplă doar atunci când conştiinţa nu-l ţine pe acesta închis rigid în ea, ca revelaţie primită pasiv, ci îl determină potrivit felului în care a fost primit în ea, după temeiul unităţii lor originare. Căci revelarea de sine a lui Dumnezeu nu vizează unilateral doar siderarea conştiinţei în faţa unei transcendenţe atotputernice şi inaccesibile, ci revelarea de sine a lui Dumnezeu este totodată mijlocire a sa cu sine prin intermediul conştiinţei, într-o acţiune care îşi produce conceptul şi care, în forma sa împlinită, conservă, pe de o parte, transcendenţa sa inexpugnabilă, iar pe de altă parte indică felul în care aceasta se suprimă liber pe sine, aşezându-se în conţinutul originar al conştiinţei, ca negativitate a acesteia. Când conştiinţa va actualiza în conceptul ei întreaga sa zestre lăuntrică, ea va indica conţinutul absolut, pe cât de mult diferit de ea, pe atât de mult unit cu ea.
Elementul care realizează acest cuplaj perfect între conştiinţă şi conţinutul absolut este comun ambilor, fiind capabil de a restitui absolutul lui însuşi, fără a-i altera sau împuţina

substanţa. Tocmai de aceea întâlnirea dintre cei doi este una întreagă, plenară, neafectată de nici o inadecvare a formei conştiinţei la conţinutul ei. Acest element, după cum am precizat anterior, nu este altceva decât gândirea pusă în forma conceptului ei, ca gândire infinită, gândire ce are propria determinaţie în ea însăşi, nefiind condiţionată de nici un element exterior ei, de nici o premisă neimpropriabilă.
Hegel detaliează astfel asupra mecanismului şi universalităţii acesteia: „Gândirea este la ea însăşi, se raportează la ea însăşi şi se are pe ea însăşi ca obiect. Întrucât obiectul meu este un gând, eu sunt la mine însumi. Eu, gândirea, este aşadar infinită, fiindcă, în gândire, gândirea se raportează la un obiect care este ea însăşi. Obiect, în genere, este un altul, un negativ faţă de mine. Când gândirea se gândeşte pe ea însăşi, ea are un obiect care totodată nu este obiect, adică un obiect ce a fost suprimat, un obiect ideal. Gândirea ca atare, în puritatea ei, nu are deci în sine limită.“ [*]*
Aşadar, gândirea, în forma ei veritabilă, absolut determinată, este atât subiect cât şi obiect, precum şi activitatea cunoaşterii însăşi, de aceea, pe această treaptă a ei, ea nu are un alt conţinut decât pe sine însăşi, propriile sale determinări; conţinutul obiectului este imanent formei subiectului şi invers; ele nu se adaugă într-un mod exterior una la cealaltă, în lipsa unei necesităţi organice. Doar pe această treaptă a gândirii ea se află într-un raport absolut liber cu obiectul ei, fiind suprimată orice diferenţă între ele ce ar putea compromite unitatea şi determinarea lor absolută, respectiv este exclusă posibilitatea apariţiei unui element exterior (un lucru în sine), nesuspendabil de către ea.
Până să ajungă însă la această performanţă a determinării absolute de sine, gândirea trece prin două momente prealabile, finite:

a) **Gândirea abstractă sau a intelectului** – aceasta sesizează, inflexibilă, doar simpla determinaţie a obiectului, despicând foarte sever şi eludând întregul unităţii lor; pentru intelectul gânditor, forma gândirii

[*] G.W.F. Hegel, *Logica,* p. 88.

şi conţinutul obiectului sunt perfect separate şi indiferente una faţă de alta, determinaţia gândirii fiind pusă într-un mod abstract şi exterior în natura conţinutului.

b) **Gândirea dialectică sau negativ-raţională** – aceasta sesizează mişcarea şi legătura determinaţiilor fixate de intelect, indicând trecerea lor necesară una în cealaltă, nesubzistenţa lor separată. Ea arată negaţia imanentă cuprinsă în fiecare determinaţie fixată de intelect, precum şi trecerea acesteia în opusul ei: „Dialecticul constituie sufletul mişcării în progresul ştiinţei şi este principiul prin care, singur, se introduce în conţinutul ştiinţei conexiune imanentă şi necesitate; aşa cum, în genere, în el stă ridicarea adevărată, nu numai exterioară, deasupra finitului.“ [*]*

În virtutea negativităţii absolute a gândirii, aceste forme finite ale cunoaşterii îşi determină şi suprimă din interior limitele, fiind orientate către forma lor ideală: **gândirea speculativă (pozitiv-raţională)**, care le conţine în ea, ca momente unilaterale, depăşite. Ea este unitate afirmativă a opuşilor şi pentru că are în sine propria sa determinaţie originară – fiind determinată numai prin ea însăşi – ea este necondiţionată şi infinită, putând pătrunde şi aduce la sine orice conţinut străin. Deoarece gândirea speculativă este cea care în obiectul ei se caută şi se găseşte numai pe sine, ea este singura care poate produce identitatea deplin articulată a subiectului cunoaşterii cu obiectul de cunoscut. Doar prin ea – şi aici trebuie să spunem că Hegel identifică raţionalul cu misticul – conţinutul absolut (Dumnezeu) este în conştiinţă şi conştiinţa în conţinutul absolut, în felul în care ele îşi corespund unul altuia, nu doar după ceea ce ele amândouă sunt în sine, abstract, ci şi după felul lor determinat în care orice diferenţă între conţinutul absolut şi forma pe care acesta o primeşte în conştiinţă dispare. Când conştiinţa indică un conţinut, ea trebuie să-l lase pe acesta, într-o mişcare inversă, să se suprime liber în ea,

---

[*] G.W.F. Hegel, *Logica,* p. 161.

producându-i astfel – datorită unităţii lor transcendentale (unitatea originară a opuşilor) – obiectivitatea lui veritabilă, determinată.
Ce este drept, Kant propusese principiul unităţii transcendentale a apercepţiei ca fiind sursa determinării obiective a reprezentărilor, dar el lăsa această unitate aperceptivă într-o formă încă subiectivă, nereuşind să împace determinaţiile universale şi necesare ale gândirii cu nedeterminarea funciară a lucrului în sine, pentru a-i procura acestuia o realitate obiectivă.
Hegel îl corectează pe Kant şi afirmă că adevărata obiectivitate a gândirii constă în faptul că gândurile nu sunt doar ale noastre, ca subiective, ci ele reprezintă de asemenea, în mod real, sinele adevărat al lucrurilor: „Înţelegerea (prinderea) unui obiect nu constă, de fapt, în altceva decât că eul şi-l face al său propriu, îl pătrunde şi-l aduce în forma sa, adică a universalităţii, care îi este nemijlocit mod-de-a-fi-determinat. […] Eul pătrunde obiectul gândindu-l. Dar numai cum este obiectul în gândire, abia aşa este el în sine şi pentru sine; cum este în intuiţie sau reprezentare, obiectul este fenomen. Gândirea îi suprimă modul-lui-nemijlocit-de-a-fi, mod cu care se înfăţişează el mai întâi, şi face astfel din el un mod-afirmat; acest mod-afirmat al său este însă fiinţa-în-sine-şi-pentru-sine a lui, sau obiectivitatea lui. Această obiectivitate obiectul o are deci în concept, iar acesta este unitatea conştiinţei de sine, în care obiectul a fost primit. Prin urmare, obiectivitatea lui sau conceptul, nu este decât natura conştiinţei de sine şi nu are alte momente sau determinaţii decât eul însuşi.“ [*]*
Aşadar, elementul pur prin care un conţinut poate fi primit în eu şi ulterior redat sieşi ca obiectiv este gândirea în genere sau natura pură a eului. Ele sunt unul şi acelaşi lucru. Ceea ce asigură obiectivitate reprezentării unui conţinut este unitatea transcendentală a eului – faptul că în alteritatea lui el se află netulburat la sine însuşi. Orice diferenţă specifică a unui conţinut este cu putinţă datorită acestui algoritm transcendental şi tot datorită lui aceasta poate fi suprimată pentru cunoaştere.

[*] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii,* p. 581.

Dacă gândirea nu este aservită conceptului ei, acela de a fi universal în sine şi pentru sine – sau dedublare reflectată a lui – ea pune în mod abstract şi nedezvoltat conţinutul, nereuşind să valorifice unitatea ei originară cu acesta, păstrând, încă, o diferenţă între conţinutul ca atare şi forma prin care acesta este indicat; configuraţia conştiinţei nu corespunde lucrului pe care îl indică. Forma trebuie să fie în deplină şi egală întrepătrundere cu conţinutul pe care îl primeşte, doar sub această exigenţă obţinându-se identitatea lor supremă, ce subzistă invariabil prin ea însăşi şi care, fiind punctul de convergenţă absolut al celor două laturi – eul şi obiectul – se dedublează ca identitate absolută, lăsând uneia din laturi refacerea eternă a realităţii ei (întreaga producţie de până acum), iar celeilalte contemplarea acestei mişcări a sa de care, pe de o parte, este prinsă în mod absolut (în timp şi istorie), pe de altă parte este eliberată în mod absolut (în eternitate).

*

*   *

Prin această ultimă configuraţie a conştiinţei, spiritul s-a ajuns complet din urmă, fiind deplin pe măsura conceptului său. Acesta este spiritul absolut, iar gândirea care îi corespunde este gândirea speculativă, singura în stare să metabolizeze şi să actualizeze productiv întreg conţinutul lui originar. Pentru că doar gândirea speculativă „este eu, care este un anume eu şi nu altul, şi care este totodată nemijlocit mijlocit, adică este eu universal depăşit. – Eul are un conţinut, pe care îl distinge de sine, căci el este negativitate pură, adică scindare de sine; el este conştiinţă. În diferenţa lui, acest conţinut este el însuşi eul, căci conţinutul este mişcarea depăşirii de sine, adică aceeaşi pură negativitate care este eul. Eul este în sine, ca diferenţiat, reflectat în sine; conţinutul este concept numai prin aceea că eul, în alteritatea lui, este la sine.“ [*]*

---

[*] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia Spiritului*, p. 452.

Unitatea transcendentală a eului este complet actualizată în spiritul absolut, de aceea, pentru acesta, adevărul unui conţinut nu va corespunde doar abstract certitudinii sale de sine, ci va avea şi configuraţia determinată a acesteia, fapt ce înseamnă că prin umplerea progresivă a certitudinii de sine cu conţinutul care îi este propriu, adevărul însuşi se mijloceşte pe sine până în punctul în care ele sunt perfect întrepătrunse, certitudinea de sine a eului devenind identică conţinutului pe care îl indică, potrivit formelor lor determinate şi nu doar în mod abstract şi necritic.

În religie conţinutul absolut (Dumnezeu) reprezintă încă un Altul faţă de conştiinţa care îl indică, ea nu ştie că ea este cea care îl pune, în virtutea unităţii transcendentale a eului, care în orice diferenţă pusă se recunoaşte numai pe sine. Doar în spiritul absolut unitatea transcendentală a eului este valorificată în mod absolut, eul recunoscându-se în tot ceea ce pune. Unitatea cu sine a eului – ca unitate transcendentală – reprezintă principiul său constitutiv şi este, după cum am mai arătat, chipul lui Dumnezeu în om. Aici este potrivită remarca plină de duh a Sfântului Macarie Egipteanul: „Cu ajutorul chipului, Adevărul îl determină pe om să îl caute.“ [*]* Spiritul absolut, având chipul lui Dumnezeu în el, realizează şi asemănarea cu acesta, fiind pe deplin adecvat naturii sale originare. Celelalte configuraţii ale conştiinţei, deşi, în sine, au toate chipul lui Dumnezeu în ele, acestea nu reuşesc să-l actualizeze deplin într-un Sine care să reflecte şi asemănarea cu El.

Pe de o parte, spiritul absolut restituie lui Dumnezeu chipul acestuia în forma lui pură, pe de altă parte, revelaţia lui Dumnezeu în conştiinţă nu poate avea un conţinut mai larg decât felul în care o determină spiritul absolut, potrivit transparenţei desăvârşite cu sine însuşi, cu unitatea sa transcendentală.

Hegel numeşte această cunoaştere proprie spiritului absolut cunoaştere absolută, pentru că ea este atât cunoaştere a conţinutului, cât şi, prin aceasta, totodată, cunoaştere a ei

[*] Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, p. 90.

însăşi. Ea este cunoaşterea cunoaşterii sau pură cunoaştere de sine în alteritate, fapt ce se datorează unităţii ei transcendentale prin care cele două cunoaşteri se compară una cu alta producând un sine corespunzător atât conţinutului, cât şi certitudinii de sine a conştiinţei. Hegel reuşeşte aici ceea ce i s-a refuzat lui Kant, şi anume să unească activitatea formelor gândirii cu critica lor.

După Hegel încoace nu se mai poate vorbi îndreptăţit de valoarea reală a unui conţinut atât vreme cât, o dată cu acesta, nu este arătată, concomitent, configuraţia lui adecvată în conştiinţă. Orice conţinut pe care îl pune conştiinţa trebuie lăsat să lucreze liber în ea pentru a primi forma certitudinii de sine care îi este proprie, altfel punerea lui este una abstractă şi necritică, ratând astfel unitatea lor obiectivă unde ambele îşi corespund potrivit unităţii lor desfăşurate şi întregi.

În virtutea unităţii lor originare, fiecărei determinaţii a conţinutului trebuie să-i corespundă o determinaţie (configuraţie) a conştiinţei, depăşirea ilicită a acestei reguli ducând – după cum am arătat în capitolul în care se compara filosofia lui Schelling cu cea a lui Fichte – la denaturarea unităţii lor veritabile, respectiv la maximalizarea sau minimalizarea unuia dintre termeni.

Între conştiinţă şi conţinutul ei se stabileşte o relaţie reciprocă, de asimilare orientată, care nu-i lasă pe nici unul să fie ceea ce sunt, ca momente luate izolat, ci ea le transformă potrivit conceptului lor, în care diferenţa dintre ele este suprimată, punându-se si producandu-se idealitatea lor plenara.

Ideea care trebuie să se desprindă de aici este că o priză de bună calitate pe transcendenţă nu se poate realiza decât prin regresia critică în transcendentalul conştiinţei.

Revenind însă la ceea ce, în configuraţia formelor conştiinţei, presupune atingerea acestui ultim moment – spiritul absolut ca atare – trebuie să spunem că regăsirea de sine a spiritului, fiind una dublă: a eului prin conţinutul absolut şi a acestuia prin eu, conştiinţa acestei duble regăsiri se dedublează, dar nu ca şi înainte, într-o diferenţă care trebuie suprimată, ci ca exemplu afirmat al ei, ca putere infinită de a se desprinde în mod liber şi absolut de sine, fără a-şi vătăma sau împuţina substanţa.

Pe cât de mult, înainte de a atinge acest moment, spiritul, ca liber şi absolut, şi-a lipsit sieşi, tot pe atât de mult, după ce şi-a atins sinele, acest punct de convergenţă a conştiinţei cu obiectul, respectiv al sinelui cu el însuşi, consacră o natură îmbogăţită a eului, care, din prea-plinul substanţei sale, se dedublează într-un eu care are întreaga sa istorie în el şi este lăsat în continuare spre uzură lumii, şi unul care răspunde deplin naturii lui originare şi este complet eliberat de lume – o eliberare de lume cu tot cu ea – pentru că a resorbit în sine întreaga ei experienţă posibilă. Sensul acestei dedublări a eului – poate mai corect ar fi să vorbim de o unitate dublă a eului – este acela de a păstra atât substanţa lumii, cât şi forma ei idealizată, într-un eu neperisabil, nesupus uzurii devenirii.
În virtutea acestui prea-plin (unitatea sa dublă), eul este întotdeauna mai mult decât el însuşi, acest „mai mult“, asigurându-i independenţa şi libertatea absolută faţă de sine. Pe de altă parte, pe cât este de eliberat de sine, tot pe atât de mult, eul este perfect întrepătruns cu sinele de care este desprins. Numai datorită acestui lucru omul, în toată precaritatea sa, poate fi dincolo de moarte, dincolo de orice împrejurări exterioare şi dincolo de orice dependenţă. Doar de pe acest nivel al libertăţii sale omul poate îmbrăţişa cu adevărat lumea şi fiecare detaliu al ei; pentru că aceasta a devenit pentru el un univers al esenţelor pure, în care nimic nu mai este camuflat, ascuns sau disimulat: esenţa priveşte direct esenţa, în orice element particular universalul se regăseşte, întreg, numai pe sine. Doar aici omul trăieşte frenezia regăsirii absolute cu el însuşi, cu Dumnezeu, cu lumea, această regăsire fiind totodată, nemijlocit, eliberare de sub povara devenirii sale, emancipare a eului faţă de sine şi transformare a lui în ceea ce, în accepţia românească a termenului, poartă înţelesul de duh; pentru că, după cum bine ştim, singura instanţă ce subzistă chiar dincolo de fiinţa sa este doar puterea duhului. Şi tot aici este locul să spunem că, deşi spiritul absolut ajunge la sine în timp, în momentul în care acesta se sesizează pe sine ca absolut el suspendă timpul şi iese din el. Pentru că este unitate infinită a negativităţii cu sine însăşi, adică raportare la sine afirmată prin dubla negaţie, el este şi în timp, şi dincolo de timp; fiind

dincolo de timp, cu timp cu tot, el poate, la un moment dat, să-l piardă, substanţa lui nesuferind vreun prejudiciu prin aceasta.
Pe de o parte, spiritul absolut, în forma singularităţii sale, de eu individual ce stă faţă în faţă cu o lume, resimte relaţia cu aceasta în forma unei comuniuni erotice, ca deschidere şi revărsare infinită în celălalt, ca ecstază a împărtăşirii aceluiaşi Sine: în orice lucru el îşi este prezent sieşi, trăindu-l din interior şi netulburându-i substanţa. Pentru că este o reflexie în sine a spiritului universal, el este infinit de departe şi infinit de aproape de orice lucru, aceasta fiind singura modalitate ce poate consacra natura unui lucru în toată libertatea şi nevinovăţia sa.
Privilegiul exclusiv al acestui tip de cunoaştere îl are doar iubirea pură, necondiţionată, singura care, având graţia şi dăruirea infinită în ea, poate pătrunde natura veritabilă a oricărui lucru fără a-l vătăma. Iubirea fiind o cunoaştere în care eul este deplin dăruit lucrului pe care îl cunoaşte, ea este una care – prin dăruirea libertăţii sale – îşi „primejduieşte“ fiinţa, pătimind astfel pentru ceea ce cunoaşte. Numai datorită acestui risc generos şi deliberat ea poate pătrunde natura esenţială a unui lucru şi numai datorită lui lucrul va consimţi unei înstrăinări sporitoare şi va credita exproprierea lui întru fiinţa sa mai bună. Căci iubirea este singura care, atunci când cunoaşte, nu impune, nu stăpâneşte, nu disociază discriminator, ci sporeşte delicat şi tutelar, prin non-rezistenţă, potenţialul real al fiinţei celuilalt.
O cunoaştere care nu pătimeşte atunci când cunoaşte este doar o cunoaştere de suprafaţă a naturii lucrului, devenind simplă şi neutră informaţie a felului în care el apare, exterior, pentru eu, dar nu este cunoaştere infinită a lucrului însuşi, prin care eul şi lucrul sunt acuplate transcendental.
Aşadar, relaţia care se stabileşte la acest nivel între eu şi lume este una cu desăvârşire liberă, iar această recunoaştere şi confirmare a eului prin lume nu mai este doar simplă şi negativă regăsire de sine, ci pentru că se revendică din prea-plinul unui sine absolut, al cărui atribut suprem este bucuria dăruirii de sine şi a recunoaşterii în celălalt, ea este prilej de nesfârşită plenitudine şi iubire pentru toate cele ce sunt, de la

cel mai umil lucru până la cea mai înaltă conştiinţă pe care realitatea o ia despre sine.
Pe de altă parte, în forma universalităţii sale, după ce a înlăturat în mod absolut orice diferenţă între conţinut şi certitudinea sa de sine – adevărul devenind una cu certitudinea de sine – spiritul absolut îşi este dator să dezvolte din sine ştiinţa conceptului său. Unitatea absolută la care el ajunge nu este doar o unitate negativă a lui, ci el trebuie să o dezvolte în propriul lui eter, producându-şi ştiinţa desăvârşirii sale.
Pentru că pe acest nivel al realizării sale fiecare moment al existenţei sale este perfect împlinit în sine, ştiinţa de sine a eului absolut îşi produce mişcarea şi progresul numai în virtutea determinaţiei sale pure, dezvoltând într-o nemijlocită şi transparentă unitate adevărul şi certitudinea sa.
Aceasta este „împărăţia gândului pur", unde adevărul există în forma lui pură, liber de orice ascuns şi care „este reprezentarea lui Dumnezeu aşa cum este el în esenţa sa veşnică, înainte de a fi creată natura şi spiritele finite." [*]* El nu este altceva decât „…conceptul pur care se are pe sine însuşi ca obiect şi care, întrucât parcurge ca obiect totalitatea determinaţiilor sale, se dezvoltă ca întreg al realităţii sale, ca sistem al ştiinţei, şi încheie prin a sesiza această înţelegere a sa însăşi, deci prin a suprima poziţia sa ca obiect şi conţinut şi prin a cunoaşte conceptul ştiinţei." [*]*

[*] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii,* p. 32.
[*] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa Logicii*, p. 844.

BIBLIOGRAFIE

● P. Evdokimov, ***Ortodoxia,*** Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.

● G.W.F. Hegel, ***Logica,*** Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1962.

● G.W.F. Hegel, ***Fenomenologia Spiritului,*** Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965.

● G.W.F. Hegel, ***Ştiinţa Logicii,*** Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966.

● G.W.F. Hegel, ***Filosofia Spiritului,*** Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1966.

● G.W.F. Hegel, ***Studii Filosofice,*** Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967.

● G.W.F. Hegel, ***Prelegeri de filosofie a religiei,*** Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969.

● M. Heidegger, ***Fiinţă şi Timp,*** Editura „Jurnalul literar", Bucureşti, 1994.

● I. Kant, ***Critica raţiunii pure,*** Editura IRI, Bucureşti, 1998.

● C. Noica, Cât de clar poate fi înfăţişat Hegel, în **Teme hegeliene**, Editura Dacia, Cluj, 1982.

● F.W.J. Schelling, ***Sistemul Idealismului Transcendental,*** Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

● F.W.J. Schelling, ***Filosofia artei,*** Editura Meridiane, Bucureşti, 1992.

● C. Yannaras, ***Heidegger si Areopagitul***, Editura Anastasia, Bucuresti, 1996.

CUPRINS